
ganz1912


Hannah
Arendt
La vida
del
espíritu

COLECCION
ESTUDIOS POLITICOS

Director Manuel Ramírez Jiménez

VOLUMENES PUBLICADOS

1 ***Marxismo y positivismo en el socialismo español***
Por Eusebio Fernández García
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 310 Edición 1981
ISBN 84 259 0645 8 Precio 800 ptas

2 ***El concepto de España en la Edad Media***
Por José Antonio Maravall Casesnoves
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 528 3 ª edición 1981
ISBN 84 259 0650 4 Precio 1 000 ptas

3 **Breve historia del constitucionalismo español**
Por Joaquin Tomás Villarroya
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 164 Edición 1983
ISBN 84 259 0652 0 Precio 500 ptas

4 **Sistemas electorales del mundo**
Por Dieter Nohlen
Traducción de Ramón García Cotarelo
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 768 Edición 1981
ISBN 84 259 0656 3 Precio 1 300 ptas

5 **El pensamiento político de Guillermo von Humboldt**
Por Joaquin Abellán García
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 336 Edición 1981
ISBN 84 259 0651 2 Precio 800 ptas

6 **Ideología y fascismo**
Por Rafael del Aguila Tejerina
Prólogo de Francisco Murillo Ferrol
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 248 Edición 1982
ISBN 84 259 0661 X Precio 750 ptas

7 **Estudios de Teoría de la Sociedad y del Estado**
Por Enrique Gómez Arboleya
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 706 2 ª edición 1982
ISBN 84 259 0540 0 Precio 1 200 ptas

8 **El Partido Moderado**
Por Francisco Cánovas Sánchez
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 554 Edición 1982
ISBN 84 259 0665 2 Precio 1 600 ptas

9 **Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española**
Por O Carlos Stoetzer
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 492 Edición 1982
ISBN 84 259 0672 5 Precio 1 600 ptas

10 **La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna**
Por F Meinecke
Estudio preliminar de Luis Diez del Corral
Traducción de Felipe González Vicén
Un volumen en rustica de 15 × 21 cm
Páginas 510 2 ª edición 1983
ISBN 84 259-0674 1 Precio 1 500 ptas

LA VIDA DEL ESPIRITU

El pensar, la voluntad
y el juicio en la filosofía
y en la política

HANNAH ARENDT

LA VIDA DEL ESPIRITU

El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política

Traducción de

RICARDO MONTORO ROMERO
FERNANDO VALLESPIN OÑA

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES
MADRID
1984

Título original:
THE LIFE OF THE MIND
One/Thinking
Two/Willing
by Hannah Arendt.

I.S.B.N.: 84-259-0706-3 Depósito legal: M. 39.631-1984

MARIARSA, Impresores - Tomás Bretón, 51 - 28045-Madrid

Numquam se plus agere quam nihil cum ageret,
numquam minus solum esse quam cum solus esset
(Nunca se está más activo que cuando no se hace nada,
nunca menos solo que cuando se está solo.)

CATON

Cada uno de nosotros es como un hombre que ve las cosas en un sueño y piensa que las conoce perfectamente, y luego despierta y se encuentra con que no sabe nada.

PLATON

NOTA DEL EDITOR

Como amiga de Hannah ARENDT *y su ejecutor literario, he preparado* ***La Vida del Espíritu*** *para su publicación.* ***El Pensar*** *fue expuesto, en forma condensada, en las Gifford Lectures de la Universidad de Aberdeen, y la primera parte de* ***La Voluntad*** *también lo fue en 1974. Tanto* ***El Pensar*** *como* ***La Voluntad*** *integraron, una vez más en forma abreviada, un curso en la New School for Social Research de Nueva York en 1974-75 y 1975. La historia de esta obra y de su preparación editorial se narra en el postfacio del editor contenido al final del segundo volumen. El segundo volumen contiene un Apéndice sobre* ***El Juicio****, extraído de un curso sobre la filosofía política de* KANT *que tuvo lugar en la New School en 1970.*

En nombre de Hannah ARENDT *transmito su agradecimiento al profesor Archibald* WERNHAM *y al profesor Robert* CROSS, *de la Universidad de Aberdeen, así como a las Sras.* WERNHAM *y* CROSS, *por su amabilidad y hospitalidad durante los períodos que allí transcurrió como conferenciante. Asimismo, remito su agradecimiento al Consejo de la Universidad, que fue responsable de la invitación.*

Por mi parte, y en tanto que editora, extiendo mi agradecimiento, ante todo, a Jerome KOHN, *profesor ayudante de la Dra.* ARENDT *en la New School, por su continua ayuda a la hora de resolver algunas cuestiones difíciles del texto, y por su diligencia y cuidado al buscar y verificar las citas. A él y a Larry* MAY *les estoy agradecido por preparar el índice. Vaya también un agradecimiento especial a Margo* VISCUSI *por su santa paciencia al pasar y repasar a máquina un manuscrito ampliamente retocado, con numerosos añadidos e inserciones entre líneas provenientes de manos distintas. Doy las gracias a su marido, Anthony* VISCUSI, *por el préstamo de sus libros universitarios, que contribuyeron mucho a facilitarme la verificación de algunas citas esquivas difíciles de encontrar. Agradezco también a mi propio marido, James* WEST, *por sus providenciales libros de filosofía y*

por su disposición para discutir el manuscrito y sus ocasionales sorpresas, agradeciéndole también su decisión para resolver algunos nudos gordianos presentes en la organización y el plan general de estos volúmenes. Estoy agradecida a Lotte KÖHLER, mi co-ejecutora, por poner a disposición de la casa editora los libros de la biblioteca de Hannah ARENDT que fueron precisos, y por su constante devoción y amabilidad. Muestro mi reconocimiento a Roberta LEIGHTON y a su equipo de Harcourt Brace Jovanovich por el interés personal que desde siempre ha mostrado por **La Vida del Espíritu**, *puesto de manifiesto ya en Aberdeen con su asistencia a tres de las Gifford Lectures. Hannah ARENDT fue para él algo más que un «autor» cualquiera, y ella, por su parte, no sólo valoró su amistad, sino también sus comentarios y posturas críticas sobre su texto. Desde su muerte, me ha animado y fortalecido con su atenta lectura del texto editado y sus sugerencias para ordenar el material sobre* **El Juicio** *de los cursos sobre KANT. Por encima de esto, y ante todo, estuvo siempre dispuesto a compartir el riesgo de la decisión, tanto en las cuestiones menores como en las mayores. Debo agradecer también a mis amigos Stanley GEIST y Joseph FRANK el permitirme consultarles en problemas lingüísticos sugeridos por el manuscrito. Asimismo, a mi amigo Werner STEMANS, del Instituto Goethe, de París, por echarme una mano con el alemán. Mi reconocimiento a la revista* **The New Yorker**, *que ha publicado* **El Pensar** *con leves cambios; me siento agradecida a William SHAWN por su entusiasta acogida del manuscrito, reacción que hubiera sido muy apreciada por la autora. Por último, y por encima de todo, agradezco a Hannah ARENDT el haberme dado el privilegio de trabajar en su libro.*

Mary McCARTHY

PRIMERA PARTE

EL PENSAR

INTRODUCCION

«El Pensar no aporta conocimiento
como hacen las ciencias.

El Pensar no produce sabiduría
práctica útil.

El Pensar no resuelve los enigmas
del universo.

El Pensar no nos involucra directamente
con la capacidad de actuar.»

Martin HEIDEGGER

El título que he dado a esta serie de conferencias, «La Vida del Espíritu», suena pretencioso, y hablar sobre el pensar me parece tan atrevido que creo que debo comenzar con una justificación más que con una apología. El tema en sí no requiere, desde luego, ninguna justificación, y menos aún dentro del marco de las Gifford Lectures. Lo que sí me inquieta es tener que enfrentarlo, pues no tengo la pretensión ni la ambición de ser un filósofo, ni de contarme entre los que KANT llamara, no sin ironía, *Denker von Gewerbe* (pensadores de profesión) (1). La cuestión radica entonces en si no debía de haber dejado estos problemas en manos de los expertos, y la respuesta deberá revelar qué es lo que me ha impulsado a abandonar el campo relativamente seguro de la ciencia y teoría política para aventurarme en estos temas tan temibles, en vez de dejarlos seguir su curso.

De hecho, mi preocupación por las actividades del espíritu obedece a dos razones bien diferentes. El impulso inmediato vino cuando asistí al juicio de EICHMANN en Jerusalén. En mi relato del mismo (2) hablé de la «banalidad del mal». Tras esta expresión no sostenía tesis o doctrina alguna, aunque fuera confusamente consciente de que iba en contra de nuestra tradición de pensamiento —literario, teológico o filosófico— sobre el fenómeno del mal. El mal, como se nos ha enseñado, es algo demoníaco; su encarnación es Satán, un «rayo que cae del cielo» (LUCAS, 10:18), o Lucifer, el ángel caído («el demonio también es un ángel» —UNAMUNO), cuyo pecado es el orgullo («orgulloso como Lucifer»), es decir, aquella *superbia* de la que sólo son capaces los mejores: no quieren servir a Dios, sino ser como El. Los hombres malvados, se nos dice, actúan por envidia; ésta puede adoptar la forma de resentimiento por no haber triunfado sin que mediara su

(1) *Crítica de la Razón Pura*, B871. Para esta y posteriores citas, véase la traducción inglesa de Norman KEMP SMITH, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Nueva York, 1963, en la que a menudo se apoyaba la autora.

(2) *Eichmann in Jerusalem*, Nueva York, 1963.

propia falta (Ricardo III), o la envidia de Caín, que mató a Abel porque «el Señor tuvo atención para sus sacrificios, pero para Caín y sus ofrendas no tuvo ninguna consideración». O pueden estar influidos por la debilidad (Macbeth). O, al contrario, por el poderoso odio que siente el mal ante el bien puro (Iago: «Odio al Moro: mi causa está arraigada en mi corazón»); el odio de Claggart por la «bárbara» inocencia de Billy Budd, un odio considerado por MELVILLE como «depravación de la naturaleza», o por la codicia, «la raíz de todo mal» (*radix omnium malorum cupiditas*). Sin embargo, aquello con lo que fui confrontada era totalmente distinto, pero un hecho innegable. Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación. Los actos fueron monstruosos, pero el responsable —al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado— era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso. No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas, y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales anteriores al mismo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino *falta de reflexión*. En el marco del juicio y del proceso carcelario israelita se supo desenvolver tan bien como lo hiciera durante el régimen nazi, pero en presencia de las situaciones para las que no valía ese tipo de procedimientos rutinarios estaba indefenso, y su estereotipado lenguaje producía en la tribuna, como evidentemente también debió hacerlo en su vida oficial, el efecto de comedia macabra. Los estereotipos, las frases hechas, los códigos de conducta y de expresión estandardizados, cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, esto es, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los hechos y acontecimientos en virtud de su misma existencia. Si tuviéramos que ceder continuamente a estas solicitudes acabaríamos agotados enseguida; EICHMANN se distinguía del resto de nosotros únicamente en que ignoró del todo estos requerimientos.

Fue esta ausencia de pensamiento —que es tan común en nuestra vida cotidiana, donde apenas tenemos el tiempo, y menos aún la propensión, de *detenernos* y pensar— lo que me llamó la atención. ¿Es posible hacer el mal (los pecados de omisión y comisión) cuando

faltan no ya sólo los «motivos reprensibles» (como los llama la ley), sino también cualquier otro tipo de motivos, el más mínimo destello de interés o volición? ¿No es acaso una condición necesaria del mal, como quiera que deseemos definirlo, este «estar dispuestos a ser malvados»? ¿Puede estar relacionado el problema del bien y del mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar? No en el sentido, por supuesto, en el que el pensar pudiera producir por sí mismo la buena obra, como si la «virtud pudiera enseñarse» y aprenderse —sólo los hábitos y las costumbres se pueden enseñar, y conocemos demasiado bien la velocidad alarmante con la que se desaprenden y olvidan cuando nuevas circunstancias exigen un cambio en las costumbres y pautas de comportamiento (el hecho de que normalmente tratamos las cuestiones del bien y del mal en cursos de «moral» o «ética» sirve para indicar lo poco que sabemos sobre ellas, pues moral viene de *mores* y ética de *ethos*, las palabras latina y griega para costumbre y hábito; la palabra latina se asocia a las reglas del comportamiento, mientras que la griega deriva de hábitat, como nuestros «hábitos»). La ausencia de pensamiento ante la que me encontré no obedecía ni a un olvido de comportamientos o hábitos anteriores, presumiblemente buenos, ni a la estupidez, en el sentido de incapacidad para comprender —ni siquiera en el sentido de «locura moral»—, pues fue igual de evidente en todas las circunstancias donde aparecían decisiones que podemos calificar como éticas o problemas de conciencia.

La cuestión que se imponía era la siguiente: la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de sus resultados o contenido específico, ¿podía esta actividad estar entre las condiciones que empujan a los hombres a no hacer el mal o, incluso, los «condicionan» frente a él? (en todo caso, la misma palabra «con-ciencia» apunta en esta dirección en tanto en cuanto significa «conocer con y por sí mismo», una especie de conocimiento que se actualiza en cada proceso del pensamiento). ¿Y acaso no se refuerza esta hipótesis por todo lo que sabemos sobre la conciencia, a saber, que una «buena conciencia» es más propia de gente auténticamente malvada, criminales y similares, mientras que la «gente buena» sólo es capaz de tener una mala conciencia? Por ponerlo en otros términos, y usando un lenguaje kantiano: después de que me llamara la atención un hecho que, por fuerza,

«me puso en posesión de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la *quaestio iuris* y preguntarme «por qué derecho lo poseía y utilizaba» (3).

Fue el proceso de EICHMANN, entonces, lo que en un principio me movió a interesarme por este tema. En segundo lugar, aquellas cuestiones morales nacidas de la experiencia fáctica y que iban en contra de la sabiduría de los siglos —no sólo respecto de las distintas respuestas tradicionales que la «ética», una rama de la filosofía, había ofrecido al problema del mal, sino también respecto de las más amplias respuestas de que dispone la filosofía para contestar a la más urgente cuestión de «qué es el pensar»—, todo ello consiguió renovar en mí algunas dudas que me venían acosando desde que acabara el estudio sobre lo que mi editor sabiamente denominara «la Condición Humana», pero que yo más modestamente había visto como una indagación sobre «la Vita Activa». Estaba ocupada del problema de la acción, la empresa más antigua de la ciencia política, y aquello que más me había inquietado siempre al respecto fue que el mismo término que ya había empleado en mis reflexiones sobre el tema, fue diseñado por hombres que estaban dedicados al tipo de vida contemplativa y que observaban a todo ser viviente desde esta perspectiva.

Desde este ángulo, la forma de vida activa es «laboriosa», la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en el «desierto»; la actividad se consagra a «la necesidad de nuestos vecinos», la contemplativa a «la visión de Dios» (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei*). He citado de un autor medieval (4) del siglo XII, casi al azar, porque la idea de que la contemplación es el más elevado estado del espíritu es tan antigua como la filosofía occidental. La actividad pensante —según PLATÓN, el diálogo silencioso que tenemos con nosotros mismos— sólo sirve para abrir los ojos del espíritu, y el *nous* de ARISTÓTELES es un órgano para ver y contemplar la verdad. En otras palabras, el pensar tiende a y culmina en la contemplación, y ésta no es una actividad, sino una

(3) Notas sobre metafísica, *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. V, en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlín, Leipzig, 1928, vol. XVIII, pág. 5636.

(4) HUGO DE ST VICTOR.

pasividad; es el punto en el que la actividad mental llega a descansar. Según las tradiciones cristianas, cuando la filosofía se puso al servicio de la teología, el pensar devino meditación, y ésta, a su vez, acabó en contemplación, una especie de estado de alarma privilegiado, en el que el espíritu no se desplegaba ya para alcanzar la verdad, sino que, anticipando un estado futuro, lo recibía temporalmente en la intuición (DESCARTES, típicamente, influenciado todavía por esta tradición, puso el nombre de *Méditations* al tratado en el que se dispuso a demostrar la existencia de Dios). Con el nacimiento de la Edad Moderna, el pensar se convirtió ante todo en siervo de la ciencia, del saber organizado; y aunque el pensar se desarrolló entonces con extremada actividad, siguiendo la convicción crucial de la modernidad de que sólo se puede conocer lo que uno mismo hace, fue la matemática, la ciencia no empírica por excelencia, en la cual el espíritu aparece jugando sólo consigo mismo, la que resultó ser la Ciencia de las ciencias, proporcionando la llave de aquellas leyes de la naturaleza y del universo que aparecen escondidas por los fenómenos. Para PLATÓN era axiomático que el ojo invisible del alma era el órgano que contemplaba la verdad invisible con la certeza del saber, y para DESCARTES llegó a ser axiomático —durante la famosa noche de su «revelación»— que «existía un acuerdo fundamental entre las *leyes* de la naturaleza (que están ocultas tras los fenómenos y las percepciones sensoriales engañosas) y las leyes de la matemática» (5); esto es, entre el pensamiento discursivo al nivel más elevado y abstracto, y las leyes de cualquiera que sea aquello que yace tras los meros fenómenos de la naturaleza. Y realmente creyó que con este tipo de pensamiento, con lo que HOBBES denominara «calcular con las consecuencias», podría aportar algún saber sobre la existencia de Dios, la naturaleza del alma y cuestiones semejantes.

Lo que a mí me interesó de la Vita Activa fue el que la noción contraria de completa quietud de la Vita Contemplativa era tan abrumadora, que en comparación con ella desaparecían todas las otras diferencias entre las distintas actividades de la Vita Activa. Comparado con esta quietud, ya no importaba si se trabajaba o se araba el cam-

---

(5) André BRIDOUX: *Descartes: Oeuvres et Lettres*, Pléiade Ed., París, 1937, Introducción, pag. VIII. *Cf.* GALILEO. *Les mathématiques sont la langue dans laquelle est écrit l'univers*, pág. XIII.

po, o se trabajaba y producían objetos de uso, o se actuaba en común con otros en determinadas empresas. Incluso MARX, en cuya obra y pensamiento jugó un papel tan crucial la cuestión de la acción, «utiliza la expresión "*praxis*" únicamente en el sentido de "lo que un hombre piensa"» (6). Fui consciente, sin embargo, de que podía ver esta cuestión desde una perspectiva totalmente distinta, y a fin de mostrar mis dudas finalicé el estudio sobre la vida activa con una curiosa frase que CICERÓN adscribía a CATÓN, que decía: «Nunca está un hombre más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo» (*Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset*) (7). Suponiendo que CATÓN estuviera en lo cierto, las preguntas son obvias: ¿Qué «hacemos» cuando no hacemos sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, estamos sólo en compañía de nosotros mismos?

El suscitar estas cuestiones tiene, evidentemente, sus dificultades. A primera vista parecen pertenecer a lo que se solía llamar «filosofía» o «*metafísica*», *dos términos y dos campos de estudio que*, como todos sabemos, han caído en descrédito. Si se tratara sólo de un salto positivista o neopositivista, quizá no tendríamos ni que preocuparnos. La afirmación de CARNAP de que la metafísica debe ser considerada como poesía va ciertamente en contra de las pretensiones elevadas normalmente por los metafísicos; pero éstos, como CARNAP mismo, quizá subestimen a la poesía en sus evaluaciones. HEIDEGGER, a quien CARNAP eligiera como blanco de su ataque, contestó señalando que poesía y metafísica están, en verdad, íntimamente relacionadas; no eran idénticas, pero emanaban de la misma fuente —que es el pensar. Y ARISTÓTELES, a quien hasta ahora nadie ha acusado de escribir «mera» poesía, era de la misma opinión: poesía y filosofía van, en cierto modo, juntas. El célebre aforismo de WITTGENSTEIN, «de lo que no podemos hablar más vale callarse», que sostiene la postura contraria, de tomarse consecuentemente, se aplicaría no sólo a lo que escapa a los sentidos, sino todavía más a los objetos de las sensaciones. Nada de lo que vemos, oímos o tocamos puede expresarse en palabras que igualen lo que nos ofrecen los sentidos. HE-

(6) Nicholas LOBKOWICZ, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, pág. 419.

(7) *De Republica*, I, pág. 17.

GEL tenía razón cuando subrayó que «el Estado sensible... es inalcanzable por el lenguaje» (8). ¿No fue precisamente el descubrimiento de una discrepancia entre las palabras, el medio en el que pensamos, y el mundo de los fenómenos, el medio en el que vivimos, lo que, antes que ninguna otra cosa, condujo a la filosofía y a la metafísica? Con la diferencia de que en los orígenes se creía que era el pensamiento, ya fuera en forma de *logos* o de *noesis*, lo que alcanzaba la verdad o el verdadero Ser, mientras que al final se desplazó el acento hacia lo que se ofrece a la percepción y hacia los instrumentos a través de los cuales podemos ampliar y agudizar los sentidos. Parece natural que la primera orientación discrimine contra los fenómenos, y la segunda contra el pensamiento.

Nuestras dificultades con las cuestiones metafísicas no se crean tanto por aquellos para los que, en cualquier caso, carecen de sentido, cuanto por el mismo grupo atacado. Pues, al igual que la crisis de la teología alcanzó su punto más álgido cuando los teólogos, y no el viejo grupo de los no-creyentes, comenzaron a hablar sobre la cuestión de «Dios ha muerto», así se suscitó también la crisis en la filosofía y la metafísica cuando los mismos filósofos comenzaron a declarar el fin de la filosofía y la metafísica. Esta es, ahora, una historia pasada. La atracción ejercida por la fenomenología de HUSSERL surgió de las implicaciones antihistóricas y antimetafísicas del aforismo de «*Zu den Sachen selbst*»; y HEIDEGGER, que «aparentemente se mantuvo en la vía metafísica», de hecho pareció luchar también por «la superación de la metafísica», como proclamara repetidas veces desde 1930 (9).

No fue NIETZSCHE, sino HEGEL quien primero dijera que «el sentimiento sobre el que reposa la religión moderna es el sentimiento de "Dios ha muerto"» (10). Hace sesenta años la Enciclopedia Británica no veía ningún riesgo en considerar la «metafísica» como filosofía «bajo su nombre más desacreditado» (11), y si queremos seguir

---

(8) *Fenomenología del Espíritu*, traducción inglesa de J. B. BAILLIE (1910), Nueva York, 1964, «Sense Certainty», pág. 159.

(9) Véase la nota a «Vom Wesen der Wahrheit», conferencia dada por primera vez en 1930. Ahora en *Wegmarken*, Frankfurt, 1970, vol. 2, pág. 97.

(10) Véase «Glauben und Wissen» (1802), *Werke*, Frankfurt, 1970, vol. 2, pág. 432.

(11) Ed. 11.ª

esta disputa desde mucho más atrás, encontramos a KANT entre los más grandes detractores, no el KANT de la *Crítica de la Razón Pura,* a quien Moses MENDELSSOHN calificara como *alles Zermalmer,* el «aniquilador de todo», sino el de los escritos pre-críticos, donde admite libremente que «estaba en su destino el enamorarse de la metafísica», pero también habla de sus «abismos sin fondo», de su «suelo resbaladizo», su utópico «país de jauja» (*Schlaraffenland*), donde los «Soñadores de la razón» habitan en un «buque aéreo», de forma que «no hay ninguna extravagancia que no pueda dejar de adecuarse a una sabiduría sin raíces» (12). Todo lo que hoy cabe decir sobre estas cuestiones ha sido dicho admirablemente por Richard MCKEON: en la larga y compleja historia del pensamiento esta «ciencia reverencial» no ha producido nunca «una convicción general respecto a su función... ni tampoco un consenso en cuanto a su objeto» (13). A la vista de esta historia de detracción, es bastante sorprendente que la misma palabra «metafísica» haya conseguido sobrevivir. Uno estaría, incluso, tentado de pensar que KANT estaba en lo cierto cuando, ya anciano, tras haber dado el golpe de muerte a la «ciencia reverencial», profetizara que los hombres volverían a la metafísica «como vuelven a una amante con la que se han tenido desavenencias» (*wie zu einer entzweiten Geliebten*) (14).

No creo que esto sea muy probable ni deseable. Sin embargo, antes de comenzar a especular sobre las eventuales ventajas de la situación presente, convendría preguntarse quizá por lo que entendemos en realidad cuando decimos que la teología, la filosofía, la metafísica, han llegado a un fin —lo que no supone, ciertamente, que Dios ha muerto, algo sobre lo que podemos *saber* tan poco como sobre su existencia (tan poco, en verdad, que la misma palabra «existencia» está fuera de lugar), pero se trata, sin duda, de que la forma en la que

(12) *Werke,* Darmstadt, 1963, vol. I, págs. 982, 621, 630, 968, 952, 959 y 974.

(13) Introducción a su *The Basic Works of Aristotle,* Nueva York, 1941, página XVIII.

(14) *Crítica de la Razón Pura,* B878. Esta frase sorprendente aparece en la última sección de la *Crítica de la Razón Pura* donde KANT pretende haber establecido la metafísica como ciencia, cuya idea «es tan antigua como la razón humana especulativa; y qué razón no especula, ya de forma escolástica, ya de forma popular» (B871). Esta «ciencia»... «ha caído ahora en un general descrédito», porque «se esperó bastante más de ella de lo que razonablemente cabía pedir» (B877). *Cf.* también secciones 59 y 60 de los *Prolegómenos a toda Metafísica Futura.*

Dios ha sido pensado durante milenios ha dejado de ser convincente; si algo ha muerto, no puede ser sino el *pensamiento* tradicional sobre Dios. Y algo similar ocurre con el fin de la filosofía y la metafísica: no es que las antiguas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición en la tierra hayan devenido «sin sentido», sino que los métodos a través de los que se planteaban y contestaban han perdido su fuerza de convicción.

Lo que sí ha llegado a un fin es la distinción básica entre el dominio sensorial y el supra-sensorial, así como la idea, tan antigua al menos como PARMÉNIDES, de que aquello que no se obtiene por los sentidos —Dios o el Ser, o los Primeros Principios y Causas (*archai*) o las Ideas— posee más realidad, verdad o significado que aquello que aparece; de que no sólo está *más allá* de la percepción sensorial, sino *por encima* del mundo de los sentidos. Lo que está «muerto» no es sólo la localización de tales «verdades eternas», sino también su misma distinción. Entretanto, en tonos cada vez más estridentes, los pocos defensores de la metafísica nos han advertido del peligro de caer en el nihilismo que sugiere este desarrollo; y aunque ellos apenas lo invoquen, tienen un importante argumento a su favor: es bien cierto que, una vez que se ha descartado el dominio suprasensorial, su opuesto, el mundo de los fenómenos tal y como se ha venido entendiendo desde hace siglos, está asimismo aniquilado. Lo sensorial, como todavía lo conciben los positivistas, no puede sobrevivir a la muerte de lo suprasensorial. Nadie lo supo mejor que NIETZSCHE, quien, con su poética y metafórica descripción de la muerte de Dios (15), ha causado tanta confusión en esta materia. En un significativo pasaje del *Crepúsculo de los Idolos* clarifica lo que la palabra «Dios» significó en épocas anteriores. Se trataba de un mero símbolo para el dominio suprasensorial tal y como era entendido por la metafísica; reemplazando ahora la palabra «Dios» por la expresión «mundo verdadero» dice: «Hemos abolido el mundo verdadero: ¿qué ha quedado? ¿Quizá aquel de la apariencia?... Pero, ¡no! Con el mundo verdadero hemos abolido también el mundo de las apariencias» (16).

(15) *La Gaya Ciencia*, libro III, n. 125, «El loco».
(16) «Cómo el "Mundo Verdadero" se convirtió finalmente en una fábula», pág. 6.

Esta idea de NIETZSCHE, es decir, que «la eliminación de lo suprasensible elimina igualmente lo puramente sensible y, con ello, la diferencia entre ellos» (HEIDEGGER) (17), es tan sumamente evidente que desafía todo intento por ubicarlo históricamente: todo pensamiento en términos de dos mundos supone que ambos están indisolublemente unidos. Así, todos los refinados y modernos argumentos contra el positivismo fueron anticipados ya por la inigualable simplicidad del pequeño diálogo de DEMÓCRITO entre el espíritu, órgano de lo suprasensorial, y los sentidos. Las percepciones sensoriales son ilusiones, afirma el espíritu; lo dulce, lo amargo, el color, etc., existe sólo *nomo*, por convención entre los hombres, y no *physei*, según la naturaleza de las cosas tras las apariencias. A lo que los sentidos contestan: «Pobre razón, después de que nos has arrebatado tus argumentos (*pisteis*, aquello en lo que se puede confiar), ¿acaso nos quieres abatir? ¡Nuestra derrota será tu pérdida!» (18). En otras palabras, una vez que se ha perdido el siempre precario equilibrio entre los dos mundos, ya sea el «mundo verdadero» el que abole al «mundo aparente», o bien a la inversa, en cualquier caso se desploma todo el marco de referencia en el que se orienta nuestro pensamiento. En estos términos nada parece tener ya mucho sentido.

Estas «muertes» modernas —de Dios, la metafísica, la filosofía y, por implicación, el positivismo— han adquirido la dimensión de hechos de gran importancia histórica, pues desde el comienzo de nuestro siglo han dejado de ser la preocupación exclusiva de una élite intelectual, para constituir, más que una preocupación, un supuesto común no examinado de casi todo el mundo. Este aspecto político de la cuestión no nos va a ocupar aquí. En nuestro contexto es incluso mejor que dejemos fuera de nuestra consideración este problema que, en realidad, toca la cuestión de la autoridad política, e insistamos más bien en el simple hecho de que, por muy profundamente que nuestra forma de pensar pueda estar implicada en esta crisis, nuestra *capacidad* de pensar no está en juego; somos lo que los hombres han sido siempre —seres pensantes. Con esto entiendo, simplemente, que los hombres tienen una inclinación, una necesidad quizá, de pensar más allá de los límites del saber, de ejercer esta capacidad

(17) «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», en *Holzwege*, Frankfurt, 1963, pág. 193.
(18) B125 y B9.

para algo más que ser un mero instrumento para hacer y conocer. Hablar de nihilismo en este contexto puede que no responda sino a cierta renuencia a despedirse de conceptos y razonamientos caducos desde hace ya bastante tiempo, aunque sólo recientemente se haya reconocido su desaparición. Si sólo, le gustaría imaginarse a uno, pudiéramos hacer en esta situación lo que se hizo en las primeras etapas de la Edad Moderna, es decir, ¡tratar cada objeto «como si nadie hubiera tocado la cuestión con anterioridad» (como propone DESCARTES en sus observaciones introductorias a «*Les Passions de l'âme*»)! Esto ha llegado a ser imposible, debido en parte a nuestra conciencia histórica tan enormemente ampliada, pero, sobre todo, porque el único testimonio que poseemos de lo que la actividad de pensar representaba para aquellos que la habían elegido como forma de vida consiste en lo que hoy llamaríamos «falacias metafísicas». Ningún sistema, ninguna doctrina transmitida hasta nosotros por los grandes pensadores puede parecer convincente ni plausible a los lectores modernos; pero ninguno de ellos, como trataré de argumentar aquí, es arbitrario, ni puede ser simplemente desechado como puro sinsentido. Bien al contrario, las falacias metafísicas contienen las únicas pistas que poseemos sobre lo que significa el pensamiento para los que a él se consagran —algo de gran importancia en los momentos actuales y sobre lo que, por raro que parezca, existen pocas referencias directas.

De ahí que, tras la desaparición de la metafísica y de la filosofía, nuestra situación pueda presentar una doble ventaja. Nos permitiría mirar al pasado con nuevos ojos, descargados del peso y la guía de la tradición y, por ello, disponiendo de una tremenda riqueza de experiencias en bruto, sin estar vinculados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros. «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*» («Nuestra herencia no viene precedida de ningún testamento») (19). La ventaja hubiera sido todavía mayor si no hubiera estado, casi inevitablemente, acompañada de una creciente incapacidad para moverse, al nivel que sea, en el dominio de lo invisible; o, por ponerlo de otra forma, si no hubiera estado acompañada del descrédito en el que ha caído todo lo que no es visible, tangible, palpable, de forma que estamos en peligro de perder todo nuestro pasado junto con nuestras tradiciones.

(19) René CHAR *Feuillets d'Hypnos,* París, 1946, n. 62.

Pues aunque nunca hubo mucho acuerdo en torno al objeto de la metafísica, una cosa al menos sí se ha dado por segura: que estas disciplinas —ya se llamen metafísica o filosofía— se ocupaban de cuestiones que se escapaban a la percepción sensorial, y que su comprensión trascendía el razonamiento de sentido común, que surge de la experiencia y sólo puede ser confirmado por medios y métodos empíricos. Desde PARMÉNIDES hasta el fin de la filosofía, todos los pensadores estaban de acuerdo en que, para afrontar estas cuestiones, el hombre debía escindir su espíritu de los sentidos, separándolo tanto del mundo tal y como se les presenta, como de las sensaciones —o pasiones— suscitadas por los objetos de los sentidos. El filósofo, en la medida en que es tal y no es un «hombre cualquiera» (lo que, desde luego, también es), se retira del mundo de los fenómenos y entra entonces en una región que siempre se ha descrito, desde comienzos de la filosofía, como el mundo de los elegidos. Esta distinción inmemorial entre la multitud y los «pensadores de profesión», especializados en lo que se suponía la actividad más elevada que los seres humanos podrían alcanzar —al filósofo de PLATÓN «le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre (20)—, ha perdido su plausibilidad, y esta es la segunda ventaja de nuestra situación actual. Si, como ya sugiriera antes, la capacidad de distinguir el bien del mal resultara estar vinculada a la capacidad de pensar, deberíamos estar entonces en condiciones de «exigir» su ejercicio a cualquier persona en su sano juicio, independientemente del grado de erudición o ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener. A KANT —a este respecto casi el único entre los filósofos— le molestó bastante la opinión común de que la filosofía es sólo para los elegidos, precisamente por sus implicaciones morales, y una vez hizo observar que «la estupidez es la causa de un mal corazón» (21). Esto no es cierto: ausencia de pensamiento no quiere decir estupidez; puede encontrarse en personas muy inteligentes, y no proviene de un mal corazón; probablemente sea a la inversa, que la maldad puede ser causada por la ausencia de pensamiento. En cualquier caso, la cuestión no puede seguir dejándose a «especialis-

(20) *El Banquete*, 212 a.

(21) *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, pág. 6900.

tas», como si el pensar, al igual que las matemáticas, fuera el monopolio de una disciplina especializada.

Para seguir nuestra empresa es crucial la distinción de KANT entre *Vernunft* y *Verstand*, «razón» e «intelecto» (no «entendimiento», que yo creo que es una traducción errónea; KANT se valió del alemán *Verstand* para traducir el *intellectus* latino, y *Verstand,* si bien es el sustantivo de *verstehen,* por tanto, «entendimiento» en las traducciones corrientes, no tiene ninguna de las connotaciones que son inherentes a *das Verstehen* alemán). KANT estableció su distinción entre estas dos facultades mentales después de haber descubierto el «escándalo de la razón», el hecho de que el espíritu no es capaz de obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas y cuestiones en las que, sin embargo, no puede dejar de pensar, y estas cuestiones, es decir, aquellas de las que se ocupa el pensamiento común, se limitan para él a las que a menudo hemos denominado «cuestiones últimas»: Dios, libertad, inmortalidad. Pero aparte del interés existencial que los hombres tomaron en estas cuestiones, y aunque KANT todavía pensara que «no ha existido jamás ningún alma honesta que pueda haber soportado pensar que todo acaba con la muerte» (22), fue también plenamente consciente de que «la necesidad urgente» de la razón es a la vez distinta y «más que la mera búsqueda y el deseo por saber» (23). De ahí que la distinción entre las dos facultades, razón e intelecto, coincida con una diferenciación entre dos actividades mentales totalmente distintas, pensar y conocer, y dos tipos de preocupaciones totalmente distintas también el significado, en la primera categoría, y la cognición en la segunda. KANT, aun habiendo insistido en esta distinción, estaba todavía tan fuertemente unido al enorme peso de la tradición metafísica que se mantuvo firmemente vinculado a su tradicional objeto, es decir, a los temas que se podían *probar* incognoscibles y, mientras justificaba la necesidad de la razón de pensar más allá de los límites de lo cognoscible, permaneció insensible al hecho de que la necesidad de reflexión en el hombre se ejerce sobre prácticamente todo lo que acontece, las cosas que conoce como las que nunca puede conocer. Nunca supo evaluar hasta qué punto habia liberado la razón, la capacidad de pensar, al justificarla en

(22) *Werke,* vol. I, pág. 989.

(23) «Prolegomena», *Werke,* vol. III, pág. 245.

términos de cuestiones últimas. Afirmó, defensivamente, que «hubo de abolir el *conocimiento* para dejar un lugar a las *creencias* (24), pero no le dejó sitio a la fe; si se lo hizo al pensamiento, y no «negó el conocimiento», sino que lo separó del pensar. En las notas a su curso sobre la metafísica escribió: «el fin de la metafísica... radica en extender, si bien sólo negativamente, el uso de la razón más allá de los límites del mundo sensible, es decir, en *eliminar los obstáculos que la razón pone en su propio camino*» (itálicas, mías) (25).

El mayor obstáculo que la razón (*Vernunft*) pone en su propio camino proviene del intelecto (*Verstand*) y de los criterios, perfectamente justificados, que éste ha establecido para sus fines propios, es decir, para apagar nuestra sed y satisfacer nuestro deseo de saber y conocer. La razón por la cual KANT y sus sucesores no prestaron nunca gran atención al pensamiento como actividad, y menos aún a las experiencias del Yo pensante, radica en que a pesar de todas las distinciones, exigían el mismo tipo de resultados y aplicaban la misma clase de criterios de certeza y evidencia, que son propios de los resultados y criterios del conocimiento. Pero si es cierto que el pensar y la razón pueden legítimamente trascender las limitaciones del conocimiento y el intelecto —según KANT por el hecho de que sus objetos, aunque incognoscibles, son del mayor interés existencial para el hombre— se ha de suponer, entonces, que el pensar y la razón no tienen las mismas preocupaciones que el intelecto. Anticipándonos, y por ponerlo en pocas palabras: *la necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido. Y verdad y sentido no son una misma cosa.* La falacia por excelencia, que prima sobre todas y cada una de las demás falacias metafísicas, reside en interpretar el sentido según el modelo de la verdad. El último y, en cierto modo, más sorprendente ejemplo se contiene en el *Ser y el Tiempo* de HEIDEGGER, que comienza suscitando «de nuevo *la cuestión del sentido del Ser*» (26). HEIDEGGER mismo, en una pos-

---

(24) *Crítica de la Razón Pura*.BXXX.

(25) *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, pág. 6900.

(26) Traducción al inglés de John MACQUERRIE y Edward ROBINSON. London, 1962. pág. 1. *Cfr.* págs. 151 y 324.

terior interpretación de su cuestión inicial, dice explícitamente: «La Esencia del Ser y la "Verdad del Ser" son lo mismo» (27).

La tentación de plantear tal ecuación —que equivale a un rechazo por aceptar y pensar a partir de la distinción de KANT entre razón e intelecto, entre la «necesidad urgente» de pensar y el «deseo de saber» —es muy grande y de ninguna manera se debe sólo al peso de la tradición. Lo que KANT supo intuir tuvo, sin duda, un efecto extraordinariamente liberador sobre la filosofía alemana, y sirvió de detonante del idealismo alemán. Indudablemente abrieron el camino al *pensamiento especulativo; pero este pensamiento* se convirtió en el dominio de una nueva raza de especialistas comprometidos con la idea de que «el dominio propio» de la filosofía es «el conocimiento efectivamente real de lo que verdaderamente es» (28). Liberados por KANT del viejo dogmatismo académico y de sus estériles ejercicios, no sólo erigieron nuevos sistemas, sino una nueva «ciencia» —el título original de una de sus más importantes obras, la *Fenomenología del Espíritu,* de HEGEL, fue el de «Ciencia de la Experiencia de la Consciencia» (29)—, borrando afanosamente la distinción de KANT entre la preocupación de la razón por lo incognoscible y la del intelecto por el conocimiento. Siguiendo el ideal cartesiano de la certidumbre, como si KANT nunca hubiera existido, creyeron sinceramente que los resultados de sus especulaciones tenían el mismo grado de validez que los resultados del proceso cognitivo.

---

(27) «Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"», en *Wegmarken,* pág. 206.

(28) HEGEL: *Fenomenología del Espíritu,* traducción inglesa de BAILLIE, introducción, pág. 131.

(29) *Ibid.,* pág. 144.

I

LA APARIENCIA

«¿Acaso nos enjuicia Dios por las apariencias?
Tengo la impresión que sí.»

W. H. AUDEN

1. La naturaleza fenoménica del mundo

El mundo en el que nacen los hombres contiene una infinidad de cosas, tanto naturales como artificiales, pasajeras y eternas, todas las cuales revisten la común particularidad de poseer una *apariencia*, lo que quiere decir que están destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles provistas de los adecuados órganos de percepción. Nada podría tener una apariencia —incluso la misma palabra carecería de significado— si no existiesen receptores de dichas apariencias, es decir, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y manifestar reacciones —en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo— frente a lo que no sólo *está* ahí por las buenas, sino que aparece ante ellos como objeto de su percepción. En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia coinciden*. La materia en sí, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, es decir, de su apariencia, o lo que es lo mismo, de la presencia de criaturas vivas. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que *es* está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la Tierra.

Los seres sensibles —hombres y animales, que perciben las cosas y que al actuar como receptores les garantizan su realidad—, al ser ellos mismos también apariencias cuyo destino y facultades consisten en ver y ser vistos, no son en ningún modo simples sujetos y jamás pueden entenderse como tales. En efecto, no son menos «objetivos» que una piedra o un puente. La mundanalidad de los seres vivos supone la imposibilidad de que exista un sujeto que no sea a la vez objeto, manifestándose como tal ante otros receptores, que a su vez le confieren su realidad «objetiva». Lo que solemos denominar «cons-

ciencia», es decir, el hecho de que uno sea capaz de percibirse a sí mismo y, por lo tanto, obtener una especie de autoapariencia, no resulta nunca suficiente como medio de demostración de la realidad. (El *Cogito me cogitare ergo sum* cartesiano no es más que un *non sequitur*, por la simple razón de que dicha *res cogitans* no adquiere apariencia en absoluto a menos que sus *cogitationes* se pongan de manifiesto a través de un discurso, hablado o escrito, que ya está previamente destinado a unos oyentes o lectores cuya existencia se presupone.) Contemplada desde la perspectiva del mundo, cada nueva criatura llega a él perfectamente equipada para desenvolverse en un universo en el que Ser y Apariencia coinciden; es decir, está preparada para la existencia en el mundo. Los seres vivos, hombres y animales, no sólo están en el mundo sino que *forman parte de él*, y ello precisamente porque son a la vez sujetos y objetos que perciben y son percibidos.

Probablemente no hay nada más sorprendente en este mundo nuestro que la casi infinita diversidad de sus apariencias, el enorme potencial de entretenimiento que poseen sus vistas, sus sonidos y sus olores. Esto es algo que rara vez mencionan los pensadores y filósofos. (Tan sólo ARISTÓTELES, y aún así de forma accidental, incluyó la vida dedicada al goce pasivo de los placeres que nos proporcionan nuestros órganos corporales entre las tres formas de vida a las que pueden optar aquellos que, al no ser esclavos de la necesidad, se ven libres de dedicarse al *kalon*, a lo que es bello, en vez de atender primordialmente a lo necesario y útil) (1). En contrapartida a esta variedad, las distintas especies animales poseen una asombrosa diversidad de órganos sensoriales, de tal manera que lo que aparece ante las di-

(1) Estos tres modos de vida son enumerados en la *Etica a Nicómaco*, 1,5, y en la *Etica a Eudemo*, 1215a35 y ss. Sobre la oposición entre lo bello y lo necesario y lo útil, véase *La Política*, 1333a30 y ss. Es interesante comparar los tres modos de vida aristotélicos a la enumeración de PLATÓN en el *Filebo* —la vida del placer, la vida del intelecto (*phronesis*) y la vida que supone la mezcla de ambos (22); a la vida del placer le objeta PLATÓN el que el placer es ilimitado por sí mismo en duración e intensidad: «y se incluye en un género que no tiene ni jamás tendrá, en sí y por sí, ni comienzo, ni medio, ni fin» (31a). Se muestra de acuerdo «con todos los sabios (*sophoi*)... en que el entendimiento (*nous*) es el rey de nuestro universo y de nuestra Tierra» (28c), y piensa también que para los simples mortales una vida «sin experimentar placer ni dolor», aunque la más divina de todas (33a-b), es insoportable y que, por consiguiente, «una mezcla de lo ilimitado con lo que pone los límites es la fuente de toda belleza» (26b).

ferentes criaturas asume una gama casi infinita de formas y aspectos, por lo que se puede afirmar que cada especie animal vive en su mundo particular. A pesar de todo, la apariencia considerada *como tal* es un rasgo común para todas las criaturas dotadas de sentidos. En primer lugar, hay un mundo que se les aparece. En segundo, y cosa que tal vez sea más importante, se da el hecho de que ellas mismas también son seres que aparecen y desaparecen, en un mundo que siempre había estado ahí antes de su llegada y que siempre seguirá en el mismo sitio una vez que lo hayan abandonado.

Estar vivo significa vivir en un mundo que ya existía antes de que llegásemos a él y que sobrevivirá tras nuestra partida. Considerando la existencia como simple y llanamente «estar vivo», aparecer y desaparecer, al ser fenómenos recurrentes, son los acontecimientos primordiales que, como tales, marcan el tiempo; es decir, el lapso que transcurre entre el nacimiento y la muerte. La duración de la vida de cada criatura determina no sólo su esperanza de vida sino su propia experiencia del tiempo; es lo que proporciona el prototipo secreto para todas las mediciones temporales, por más que éstas puedan trascender el tiempo de vida medio, tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Es por esto que la experiencia vital de la duración de un año varía radicalmente a lo largo de la vida. A un niño de cinco años le debe parecer mucho más largo un año, que en ese momento constituye una quinta parte de su existencia, que a una persona para quien ese mismo período de tiempo tan sólo represente una vigésima o trigésima parte de su estancia en la Tierra. Todos experimentamos cómo los años se nos pasan cada vez más aprisa a medida que nos vamos haciendo mayores hasta que, en los umbrales de la vejez, empiezan a parecernos más largos, ya que comenzamos a medirlos en relación con la fecha de nuestra muerte, que empezamos a predecir somática y psicológicamente. Frente a este reloj, inseparable de los seres que nacen y mueren, se alza el tiempo «objetivo», según el cual la duración de un año jamás cambia. Este es el *tiempo del mundo*, que lleva implícita la noción —independientemente de cualquier convicción científica o religiosa— de que el mundo no tiene principio ni fin, una afirmación que sólo les puede parecer natural a seres que hayan venido a un mundo que les precedió y que seguirá ahí después de haberlo abandonado.

Frente a la estaticidad inorgánica de la materia inanimada, los seres vivos no son simples apariencias. Estar vivo significa no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. Se puede decir que los seres vivos *hacen su aparición* como si fuesen actores moviéndose en un escenario especialmente preparado para ellos. El escenario es el mismo para todos, pero le *parece* distinto a cada especie, e incluso a cada individuo. La apariencia —el «me parece», *dokei moi*— es la manera, tal vez la única, de reconocer y percibir un mundo que se manifiesta. Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y ello siempre varía en función del punto de vista y la perspectiva de los espectadores. Dicho de otro modo, cada objeto que aparece se reviste, en virtud de su propia apariencia, de una especie de disfraz que, sin tener por qué hacerlo en todos los casos, lo esconde o desfigura. El «parecer» algo se corresponde con el hecho de que cada apariencia, a pesar de su propia identidad, es percibida por una pluralidad de espectadores.

La inclinación a la autoexhibición —es decir, mostrarse a los demás como reacción frente al avasallador efecto que nos causa todo lo que se nos ofrece a la percepción— parece ser una característica común de hombres y animales. Y, de la misma manera que un actor depende en el escenario de sus compañeros y de los espectadores a la hora de hacer su entrada, cada ser vivo depende de un mundo que no es más que el escenario sobre el que ha de efectuar su aparición, de las demás criaturas junto a las que tendrá que actuar, y de los espectadores que atestiguarán y apreciarán su actuación. Cada vida individual, su auge y decadencia, contemplada desde la perspectiva de los espectadores ante quienes se muestra y de cuya vista acaba por desaparecer, constituye un proceso de desarrollo según el cual una entidad va desenvolviéndose siguiendo un movimiento ascendente hasta que todas sus características particulares quedan plenamente expuestas; a esta fase sigue un período de expectativa —eclosión o epifanía, se la podría llamar— que es el prólogo de una última etapa de decadencia que culmina en la desaparición total. Este proceso se puede observar, examinar y comprender a la luz de multitud de diferentes puntos de vista, si bien nuestro criterio acerca de lo que es una criatura viva en esencia permanece inmutable: tanto en lo que respecta a la vida cotidiana como a la apreciación científica, esta esencia viene determinada por el relativamente corto lapso de tiempo que se tarda

en llegar a la apariencia plena, a la epifanía. La elección de dicha apariencia, encaminada a lograr una total plenitud y perfección de apariencia, resultaría totalmente arbitraria de no ser la realidad, tal como es, de naturaleza fenoménica.

Es decisivo reconocer la capital importancia que reviste la apariencia para todas las criaturas a quienes el mundo se les aparece bajo la ya mencionada fórmula de «a mí me parece», a la hora de enjuiciar el tema que nos ocupa, es decir, aquellas actividades mentales que nos diferencian de las demás especies animales. Hay que hacer notar, empero, que si bien existen enormes diferencias entre dichas actividades, todas ellas poseen la común característica de constituir una especie de *retirada* del mundo tal como éste aparece, es decir, un retorno a la propia individualidad. Este hecho no revestiría la menor importancia si fuésemos simples espectadores, una especie de criaturas semidivinas que hubiesen irrumpido en el mundo tan sólo para cuidarlo o regocijarse con él, conservando siempre alguna otra región como hábitat natural. Sin embargo, *no sólo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él;* también nosotros, al llegar y desaparecer, somos apariencias; y a pesar de no venir de ninguna parte, nacemos perfectamente equipados para desenvolvernos frente a cualquier cosa que nos aparezca y para desempeñar un papel activo en la comedia del mundo. Estas facultades no desaparecen cuando desarrollamos cualquier actividad mental y «cerramos los ojos del cuerpo», utilizando la metáfora platónica, para poder abrir los del alma. La teoría de los dos mundos se inscribe dentro de las falacias metafísicas, aunque jamás podría haber sobrevivido durante tantos siglos si no guardase cierta correspondencia plausible con algunas experiencias básicas. Ya MERLEAU-PONTY señaló: «Sólo puedo huir del ser para volver a él» (2), y dado que Ser y Apariencia coinciden en el hombre, esto supone que, al huir de ella, no se hace sino volver a la misma. Y esto no resuelve el problema, ya que éste consiste en la capacidad de apariencia que pueda obtener el pensamiento, y la cuestión es dilucidar si el pensamiento y otras actividades mentales igualmente invisibles e inaudibles pueden aparecer o si de hecho jamás encontrarán un lugar apropiado en el mundo.

---

(2) Thomas LANGAN. *Merleau-Ponty's Critique of Reason.* New Haven. London. 1966. Pág. 93.

2. Ser (auténtico) y (simple) Apariencia: la teoría de los dos mundos

Al abordar este tema, la primera pista esclarecedora aparece cuando se considera la antigua dicotomía metafísica entre el (verdadero) Ser y la (simple) Apariencia, porque también se basa en la primacía o, al menos, en la prioridad de la apariencia. Para descubrir si algo *es* realmente, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias con el que se halla naturalmente familiarizado —como hizo PARMÉNIDES cuando fue transportado hacia arriba, más allá de las puertas del día y de la noche, hasta el estado divino que se extendía, «lejos del hollado sendero de los hombres» (3), o como PLATÓN al enunciar la parábola de la Caverna (4). El mundo de las apariencias es *anterior* a cualquier ámbito que el filósofo decida escoger como su «auténtico» universo, que en ningún modo es en el que nació. Siempre ha sido precisamente el hecho de que este mundo está compuesto de apariencias lo que le ha sugerido al filósofo, es decir, a la mente humana, la noción de que cabe la posibilidad de que exista algo que no sea apariencia: *«Nehmen wir die Welt als Erscheinung, so beweiset sie geradezu das Dasein von Etwas, das nicht Erscheinung ist»* («Si contemplamos el mundo considerándolo como una apariencia, él mismo demuestra la existencia de algo que no es apariencia»), según decía KANT (5). En otras palabras, cuando el filósofo abandona el mundo que se ofrece a los sentidos y efectúa un periplo (el *periagōgē* platónico) por la vida del espíritu, obtiene sus pistas del primero, intentando que se le revele algo que le explique su verdad subyacente. Dicha verdad *—a-lētheia,* lo que se desvela (HEIDEGGER)— sólo se puede concebir como una «apariencia» más, otro fenómeno originalmente oculto y que se supone de origen superior, lo que significa la continua preponderancia de la apariencia. Nuestro mecanismo mental, a pesar de ser capaz de desligarse de las apariencias *presentes,* está indisolublemente unido a la Apariencia. El espíritu, en no menor

(3) Frag. 1.

(4) *La República.* VII, 514a-521b. *The Collected Dialogues of Plato,* eds. Edith Hamilton y Huntington Cairns, «Republica», trad. inglesa Paul Shorey, New York, 1961, ha sido comparado a veces, así como *The Republic of Plato,* de Francis MacDonald Cornford, New York, London, 1941.

(5) KANT: *Opus Postumum.* Ed. Erich Adickes. Berlin, 1920. Pág. 44. La fecha probable de esta observación es de 17

grado que los sentidos, siempre espera que algo se le aparezca al llevar a cabo su incesante búsqueda —la *Anstrengung des Begriffs* hegeliana. Parece ser que algo similar ocurre con la ciencia, sobre todo con la moderna, ya que —según una temprana apreciación de MARX— se basa en el hecho de que Ser y Apariencia se han separado, de modo que los esfuerzos del filósofo ya no son necesarios para llegar a ningún tipo de «verdad» oculta tras las apariencias. También el científico depende de las apariencias, ya sea a la hora de despedazar un cuerpo visible para ver lo que hay en su interior, o cuando investiga objetos ocultos por medio de aparatos sofisticados que los privan de las propiedades externas mediante las que se manifiestan ante nuestros sentidos. La línea maestra de estos esfuerzos científicos y filosóficos es siempre la misma: los fenómenos, tal como dijo KANT, «deben basarse en terrenos que no sean apariencias a su vez» (6). De hecho, esto constituye un símil bastante obvio de la manera en que las cosas de la naturaleza crecen y «aparecen» a la luz del día, brotando de un terreno de oscuridad, con la salvedad de que en esta ocasión se supone que este terreno posee una categoría de realidad más elevada que lo que simplemente aparece para desaparecer posteriormente. Y, del mismo modo en que los «esfuerzos conceptuales» que han llevado a cabo los filósofos para encontrar «algo» más allá de la apariencia siempre han desembocado en violentas diatribas contra la «simple apariencia», las conclusiones eminentemente prácticas de los científicos a la hora de desvelar lo que las apariencias mismas jamás muestran al desnudo, nunca han sido formuladas si no es a expensas de dichas apariencias.

La supremacía de la apariencia es un hecho de la vida cotidiana al que no se han podido sustraer científicos ni filósofos; a ella deben remitirse siempre desde sus laboratorios o sus meditaciones, y siempre manifiesta su potencia en el simple hecho de que jamás se ve afectada ni alterada en lo más mínimo por mucho que hayan intentado trascenderla. «De este modo, las extrañas nociones de la nueva física... (dejan perplejo) al sentido común... sin que por ello modifiquen en absoluto sus categorías» (7). Contra esta inquebrantable convicción

---

(6) *Crítica de la Razón Pura.* B565.

(7) Maurice MERLEAU PONTY *The Visible and the Invisible.* Evanston. 1968. Pág. 17.

nacida del sentido común se alza la inmemorial supremacía teórica del Ser y la Verdad sobre la simple apariencia, es decir, la mayor importancia del terreno subyacente, que no se aprecia, frente a la superficie que se manifiesta abiertamente. En teoría, este terreno proporciona la respuesta a uno de los interrogantes más antiguos que se han planteado tanto la filosofía como la ciencia: ¿Cuál es la causa de que aparezca algo o alguien, incluido el mismo Yo, y qué es lo que lo hace aparecer con este aspecto y forma en vez de cualquier otro? La pregunta en sí misma plantea la necesidad de una *causa* más que de una base o terreno subyacente, pero el punto que más interesa resaltar es que nuestra tradición filosófica ha terminado transformando la base sobre la que algo nace en la causa que lo produce directamente, a partir de lo cual ha atribuido a este agente productor un nivel de realidad más elevado que el que confiere a lo que se aprecia a simple vista. La convicción de que la causa debería ostentar un rango de realidad más elevado que el efecto (de modo que este último podría relegarse a un segundo plano por el simple hecho de tener que seguirle la pista a su causa) puede figurar entre las más antiguas y recurrentes de las falacias metafísicas. Sin embargo, tampoco en esta ocasión nos enfrentamos con un claro error arbitrario; en realidad no es cierto que las apariencias siempre revelan por sí mismas todo lo que les es inherente. Incluso se puede afirmar de manera general que, lejos de limitarse a revelar, también se dedican a ocultar —«Ningún objeto, ni ninguna de sus partes, se expone abiertamente si no es ocultándolo activamente al resto» (8). Exponen abiertamente, pero al mismo tiempo garantizan protección contra dicha exhibición, y considerando lo que les subyace, es muy posible que su función más importante sea precisamente esa protección. En cualquier caso, así ocurre en las criaturas vivas, cuya cubierta exterior oculta y protege a los órganos internos, que constituyen la fuente misma de la vida.

Ya el sofista Gorgias descubrió la elemental falacia lógica que suponen todas las teorías que se basan en la dicotomía entre Ser y Apariencia, y así lo señaló en un fragmento de su desaparecido tratado *Sobre el No-Ser* o *Sobre la Naturaleza* —considerándolo como una refutación de la escuela Eleática: «El Ser no se manifiesta ya que

(8) Maurice MERLEAU PONTY *Signs* Evanston. 1964. Introducción. Pag 20

nunca aparece (ante los hombres: *dokein*); aparecer (ante los hombres) es algo débil, ya que no alcanza la categoría de ser» (9).

La incansable búsqueda que la ciencia moderna ha llevado a cabo para dilucidar la base sobre la que se manifiestan las simples apariencias le ha proporcionado nuevos bríos al antiguo argumento. De hecho, ha sacado a la luz el terreno sobre el que se basan las apariencias, de forma que el hombre, una criatura que depende de ellas y que está equipada para percibirlas, pueda entenderlo perfectamente. Sin embargo, las consecuencias han resultado bastante sorprendentes. Ningún hombre, según se ha demostrado, puede vivir entre «causas» ni tampoco puede explicar satisfactoriamente, por medio del lenguaje humano corriente, la idea del Ser, verificándola científicamente en el laboratorio y comprobándola prácticamente en el mundo real mediante la tecnología. Parece que el Ser, una vez puesto de manifiesto, hubiera rebasado las apariencias, con la salvedad de que hasta el momento nadie ha conseguido vivir en un mundo que no se manifieste a sí mismo según sus propias reglas.

3. La otra cara de la jerarquía metafísica: el valor de lo externo

El mundo cotidiano, el del sentido común, del que jamás reniegan científicos ni filósofos, conoce tanto el error como la ilusión. Aún así, ni la supresión del error ni la disipación de la ilusión pueden sobrepasar el terreno de la apariencia. «Ya que cuando una ilusión se disipa, cuando de súbito una apariencia se rompe, siempre lo hace en beneficio de una nueva apariencia que asume por cuenta propia la función ontológica de la primera... La desilusión no es más que la pérdida de una evidencia, simplemente, porque constituye la adquisición de *una nueva*... no hay *Schein* sin *Erscheinung,* ya que cada *Schein* sólo es la contrapartida de cada *Erscheinung*» (10). Sólo se puede considerar como altamente improbable la posibilidad de que la ciencia moderna sea alguna vez capaz de resolver este predicamento en su incesante búsqueda de *la* verdad más allá de la *simple* aparien-

(9) Hermann DIELS y Walter KRANZ *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Berlin. 1959. Vol. II. B26.

(10) *The Visible and the Invisible.* Pags. 40-41

cia, aunque sólo sea por el hecho de que el filósofo también pertenece al mundo de las apariencias, por más que su perspectiva sobre dicho universo pueda diferir de la que dicta el sentido común.

Históricamente hablando, parece que siempre ha existido una duda inamovible inherente a esta gran empresa desde que vio su inicio a raíz del nacimiento de la ciencia en la Edad Moderna. La primera noción totalmente innovadora que introdujo la Nueva Era —la idea ilustrada del *progreso* ilimitado, que al correr el tiempo se convertiría en el dogma más querido por todos los hombres que habitaban el mundo presidido por la ciencia— parece estar formulada en función del siguiente predicamento: si bien se espera progresar cada vez más, nunca nadie ha creído realmente que sea posible alcanzar alguna meta de verdad absoluta.

Resulta evidente que este presupuesto habría de tenerse particularmente en cuenta al ocuparse de las ciencias que tratan directamente del hombre, y la respuesta —reducida al mínimo común denominador— que ofrecieron las diversas ramas de la biología, la sociología y la psicología, consistió en considerar todas las apariencias como funciones del proceso vital. La gran ventaja del funcionalismo estriba en que vuelve a ofrecernos un aspecto unitario del mundo, al tiempo que mantiene intacta la antigua dicotomía metafísica entre Ser (auténtico) y (simple) Apariencia, si bien de manera bien distinta. El argumento se ha extrapolado; ya no se desprecia a las apariencias como si fuesen «cualidades secundarias», más bien se entienden como condiciones necesarias para los procesos esenciales que tienen lugar en el interior de los organismos vivos.

Recientemente se ha puesto en entredicho esta jerarquía de un modo que me parece altamente significativo. ¿Acaso no podría ser que existiesen las apariencias no en función de proceso vital, sino que, por el contrario, fuese el proceso vital mismo el que estuviese en función de las apariencias? Desde el momento en que vivimos en un mundo que *aparece*, ¿no resulta bastante más plausible que lo auténticamente importante y esencial se sitúe precisamente en lo externo?

En diversos trabajos que versan sobre las formas y aspectos que puede adquirir la vida animal, el biólogo y zoólogo suizo Adolf PORTMANN ha puesto de relieve cómo los hechos por sí mismos hablan un lenguaje que se aparta bastante de la simplificadora hipótesis funcionalista, que asegura que las apariencias en los seres vivos sólo obedecen al doble propósito de la autosupervivencia y la supervivencia de la especie. Contemplados desde un punto de vista distinto, y

según podría parecer, más inocente, se puede más bien afirmar que los órganos internos, no visibles a simple vista, existen sólo para sustentar y mantener la apariencia. «Antes de todas las funciones que se refieren a la supervivencia del individuo y de la especie... descubrimos el fenómeno de la apariencia como autoexhibición, *que es lo que hace inteligibles a dichas funciones*» (itálicas, mias) (11).

Por añadidura, y ayudándose de una ingente y fascinante profusión de ejemplos, PORTMANN demuestra lo que debería resultar evidente a primera vista, es decir, el hecho de que la tremenda variedad de la vida vegetal y animal, la riqueza de diferentes formas que reviste dando lugar a lo que se podría denominar una *redundancia* funcional, no se puede explicar a la luz de las teorías corrientes que interpretan la vida en términos de funcionalidad. De este modo, el plumaje de los pájaros, «al que, a primera vista, sólo se considera como una cubierta que abriga y protege, está conformado además de tal forma que sus partes visibles —y tan sólo éstas— constituyen un vistoso atuendo, cuyo valor intrínseco descansa tan sólo en su apariencia visible» (12). Hablando en sentido general, «la pura y simple forma funcional, que algunos han alabado como rasgo exclusivo de la Naturaleza (que conviene al propósito general de la misma), es un caso bastante especial que se da en raras ocasiones» (13). Por lo tanto, se incurre en error al tomar en cuenta tan sólo el proceso funcional que tiene lugar en el interior del organismo vivo y contemplar todo lo externo que «se ofrece a los sentidos, como si fuese una especie de consecuencia más o menos subordinada a los procesos "centrales" y "reales", que serian mucho más esenciales» (14). De acuerdo con este error de interpretación tan generalizado, «la forma externa del animal sólo sirve para conservar lo esencial, lo interno, mediante el movimiento y la ingestión de alimentos, el evitar a los enemigos, y la búsqueda de compañeros para el apareamiento» (15). Frente a este enfoque, PORTMANN propone su «morfología», una nueva ciencia que invertiría las prioridades: *El problema de la investigación no estriba tanto en lo que algo es, sino más bien en la forma en que "aparece"* (itálicas mias) (16).

---

(11) *Das Tier als soziales Wesen.* Zurich. 1953. Pág. 252.

(12) *Animal Forms and Patterns.* Trad. inglesa Hella Czech. New York. 1967. Pág. 19.

(13) *Ibid.* Pág. 34.

(14) *Das Tier als soziales Wesen.* Pág. 232.

(15) *Ibid.*

(16) *Ibid.* Pág. 127.

Esto significa que la forma misma de un animal «debe apreciarse como un órgano especial de referencia relacionado con un ojo que contempla... El ojo y lo que contempla componen una unidad funcional cuya compenetración se ciñe a reglas tan precisas como las que rigen la relación entre el alimento y los órganos digestivos» (17). Y en conformidad con esta inversión, PORTMANN distingue entre «apariencias auténticas», que se manifiestan por sí mismas, y «no auténticas», tales como las raíces de una planta o los órganos internos de un animal, que sólo se hacen visibles mediante una interferencia o una violación de las primeras.

Son dos los hechos, de idéntica importancia, que confieren a dicha inversión la base de su autenticidad. En primer lugar, la notable diferencia fenoménica entre las apariencias «auténticas» y «no auténticas», es decir, entre el aspecto exterior y los órganos internos. Las formas exteriores presentan una infinita gama de variedades y están altamente diferenciadas; de hecho, siempre se puede distinguir un individuo de otro entre las especies superiores. Además, los rasgos externos de los seres vivos están dispuestos conforme a la ley de la simetría, de forma que se manifiestan siguiendo un orden definido y armónico. Los órganos internos, por el contrario, nunca resultan agradables de ver; una vez que se ha conseguido ponerlos al descubierto, siempre dan la impresión de haber sido colocados al azar, y, a menos de que se vean afectados por alguna deformidad patológica, no presentan ninguna diferencia apreciable de un individuo a otro. Ni siquiera se puede diferenciar una especie de otra, cuanto menos cada espécimen, mediante la simple inspección de sus vísceras. PORTMANN, al definir la vida como «la apariencia en un exterior de algo interno» (18), cae en el mismo error que critica; ya que el fundamento mismo de sus hallazgos consiste en la apreciación del hecho de que lo que aparece exteriormente es tan irreconciliablemente *distinto* de lo interno, que resulta prácticamente imposible afirmar que lo que hay en el interior posea algún tipo de apariencia. El interior, es decir, los aparatos funcionales que sustentan el proceso vital, se encuentra recubierto de una envoltura externa cuya única función, en lo que atañe a dicho proceso, consiste precisamente en proteger y ocultar, impidiendo que se exponga abiertamente a la luz de un mundo que se manifiesta continuamente. Si la razón del interior fuese aparecer, no nos diferenciaríamos unos de otros.

---

(17) *Animal Forms and Patterns.* Págs. 112 y 113.

(18) *Das Tier als soziales Wesen.* Pág. 64.

En segundo lugar, también se dispone de pruebas igualmente exhaustivas que atestiguan la existencia de una tendencia innata —no menos apremiante que el simple instinto de autosupervivencia— a la que PORTMANN denomina «el impulso a la autoexhibición» (*Selbstdarstellung*). Dicho instinto resulta totalmente superfluo por lo que respecta a la supervivencia, y llega bastante más allá de lo que sería necesario para el galanteo sexual. Estos descubrimientos revelan que, además de la simple receptividad de nuestros sentidos, la apariencia externa implica una actividad espontánea: *todo individuo que sea capaz de ver desea a su vez ser visto, todo el que pueda oír emite sonido para que le escuchen, todo el que pueda tocar se ofrece para ser palpado.* Parece ser, pues, que todo lo que está vivo —en añadidura al hecho de que su cubierta exterior está conformada en función de la apariencia, equipada de forma que pueda verse y destinada a manifestarse ante los demás— siente una irrefrenable *necesidad de aparecer,* de insertarse en el mundo de las apariencias exhibiéndose a sí mismo como individuo, en vez de mostrar su «ser interno». (La palabra «autoexhibición» (*), al igual que su equivalente alemán *Selbstdarstellung,* resulta equívoca. Puede significar que *yo* mismo hago notar mi presencia, dejándome ver, oír y tocar, o bien que muestro mi propio *ser,* algo que existe en mi interior y que, de otro modo, no se pondría de manifiesto ante los demás, lo que ciñéndose a la terminología de PORTMANN podría considerarse como una apariencia «no auténtica». En el presente texto se utiliza la palabra en su primera acepción.) Es precisamente esta autoexhibición, que ya es bastante patente en las formas superiores de la vida animal, el rasgo que alcanza su culminación en la especie humana.

La inversión morfológica de las prioridades corrientes que efectúa PORTMANN tiene muy extensas consecuencias, que él mismo, sin embargo —y tal vez por muy buenas razones— no llega a desarrollar. Se encaminan hacia lo que él llama «el valor de lo externo», es decir, hacia el hecho de que «la apariencia muestra un máximo poder de expresión en comparación con lo interno, cuyas funciones son de una

(*) Nota del traductor: «Autoexhibición» conviene más a la traducción española, ya que en inglés es un juego de palabras entre «self» (Yo reflexivo) y «self» (ser). Utilizando el segundo significado del texto podría traducirse como «exhibición del propio ser». La aclaración que en el texto se hace de dicha confusión se debe a este juego de palabras.

naturaleza más primitiva» (19). El uso del término «expresión» pone de manifiesto de manera clara las dificultades terminológicas con que cabe toparse al efectuar una elaboración de estas consecuencias. En efecto, una «expresión» no puede más que expresar algo, y la respuesta a la pregunta inevitable, ¿qué es lo que expresa una expresión? (es decir, saca a relucir a la superficie), siempre nos remitirá a algo interno —una idea, un pensamiento, una emoción. La expresividad de una apariencia, empero, es de distinto orden; no «expresa» nada más que a sí misma, es decir, se limita a exhibir. De los descubrimientos de PORTMANN se desprende que están equivocados nuestros criterios de enjuiciamiento habituales, tan profundamente arraigados en las suposiciones y prejuicios metafísicos —según los cuales lo esencial se esconde por debajo de la superficie, siendo lo externo meramente «superficial»—, y que no es sino una ilusión el común convencimiento de que lo que se halla en el interior de uno, la «vida interior», tiene mayor importancia en relación con lo que realmente se «es» que lo que aparece en el exterior. Sin embargo, a la hora de corregir estas falacias resulta que nuestro lenguaje o, al menos, nuestro discurso terminológico, nos falla.

4. Cuerpo y alma; alma y espíritu

Por añadidura, las dificultades distan mucho de ser sólo de tipo terminológico. Se hallan estrechamente ligadas a las problemáticas creencias que todos abrigamos en relación con nuestra vida psíquica y las conexiones entre alma y cuerpo. Por lo general, se suele dar por cierto el hecho de que ninguna parte de un interior corporal aparece auténticamente, por su propia voluntad; al hablar de una vida interior que se expresa mediante una apariencia externa nos referimos a la vida del alma. La relación interno-externo, que resulta válida al tratar del cuerpo, no lo es tanto respecto del alma, aun cuando hablemos de nuestra *vida* psíquica y su localización «interior» utilizando metáforas evidentemente inspiradas en observaciones y experiencias corporales. Por añadidura, esa misma utilización de las metáforas es una característica de nuestro lenguaje conceptual, que está destinado

(19) *Biologie und Geist*. Zurich. 1956. Pág. 24.

a poner de manifiesto la vida del espíritu; las palabras que utilizamos en un discurso estrictamente filosófico también se derivan invariablemente de expresiones originalmente relacionadas con el mundo tal como lo percibimos por medio de nuestros sentidos corporales, a partir de cuya experiencia, tal como señaló LOCKE, se ven «transferidas» —*metaferein*, transportadas más allá— «a significados más ambiguos y se las hace representar ideas que escapan a la cognición de nuestros sentidos». Sólo por medio de dicha transposición pueden los hombres «concebir esas operaciones que experimentaron en sí mismos y que no efectuaron ninguna manifestación externa apreciable» (20). LOCKE se apoya aquí en el antiguo presupuesto tácito sobre la identidad de alma y espíritu, hallándose ambas en contraposición con el cuerpo en virtud de su invisibilidad.

Sin embargo, de un examen más atento se desprende que lo que resulta cierto para la mente (en concreto, que el lenguaje metafórico es el único medio del que dispone para efectuar una «aparición externa apreciable» —hasta la actividad silenciosa, sin apariencia, consiste, de hecho, en un discurso, el diálogo sin sonidos que uno mantiene consigo mismo—), no tiene por qué ser válido también para la vida del alma. El discurso metafórico conceptual resulta, sin duda, adecuado para la actividad de pensar, para las operaciones de nuestro espíritu, pero se expresa mejor la vida del alma en toda su intensidad por medio de una simple mirada, de un gesto o de un sonido que valiéndose del lenguaje. Cuando hablamos sobre las experiencias psíquicas, lo que se pone de manifiesto nunca es la experiencia en sí, sino la opinión que nos merece al reflexionar sobre ella. Al contrario que los pensamientos y las ideas, los sentimientos, las pasiones y las emociones están tan lejos de formar parte del mundo de las apariencias como los órganos internos. Lo que se manifiesta en el mundo externo junto con los signos físicos es sólo el resultado de una elaboración mediante la actividad de pensar. Cada *expresión* de ira, al ser algo distinto de la ira que se siente, contiene ya una reflexión sobre ella, y es esta reflexión lo que otorga a la emoción la forma altamente individualizada característica de todos los fenómenos de la superficie externa. Mostrar la propia ira es una forma de autopresentación: yo decido lo que conviene a la apariencia. Dicho de otro modo, las emo-

(20) *Of Human Understanding*. Lib. III. Cap. I. N. 5.

ciones que yo siento no están destinadas a ser mostradas en su estado primigenio y no adulterado en mayor grado que lo están los órganos internos que posibilitan la vida. Desde luego, que jamás podría transformarlas en apariencias si ellas mismas no me incitasen a hacerlo, y si no las experimentase tal como siento las otras sensaciones que me hacen consciente del proceso vital que se desarrolla en mi. Sin embargo, la manera en que se manifiestan sin intervenir la reflexión y la transferencia al lenguaje —una mirada. un gesto, un sonido inarticulado— no difiere gran cosa de la forma en que los individuos de las especies animales superiores se comunican entre sí, y a los seres humanos, emociones muy similares.

Nuestras actividades mentales, por el contrario, se conciben como discurso incluso antes de ser comunicadas, pero la finalidad del discurso es que sea oído, y la de las palabras, que sean comprendidas por otros que también están dotados de la capacidad de hablar, del mismo modo que una criatura que posee el sentido de la visión está destinada a ver y ser vista. Es imposible concebir el pensamiento sin contar con el lenguaje; «El pensamiento y la palabra se anticipan mutuamente. Constantemente intercambian sus posiciones» (21). De hecho, cada uno da por sentada la existencia del otro. Y si bien se puede localizar físicamente el lenguaje con mayor exactitud que muchas emociones —el amor o el odio, la vergüenza o la envidia—, esa localización no está en un «órgano» y carece de todas las propiedades estrictamente funcionales que son tan características de todo el proceso de vida orgánica. Cierto es que todas las actividades mentales se apartan del mundo de los fenómenos. pero esta retirada no se efectúa hacia ningún interior, ni del cuerpo ni del alma. El pensamiento, junto con el lenguaje conceptual que siempre le acompaña, al producirse y manifestarse de forma hablada cuando el sujeto se encuentra en un mundo de fenómenos que le resulta totalmente familiar, necesita de las metáforas para poder franquear el abismo que separa a un mundo que se ofrece a la experiencia sensorial y un ámbito en el que jamás se podrá dar esa aprehensión inmediata de la evidencia. Sin embargo, nuestras experiencias anímicas se hallan tan estrechamente ligadas al cuerpo, que hablar de una «vida interior» del alma resulta tan poco

(21) MERLEAU-PONTY. *Signs*. Introducción. Pág. 17.

metafórico como hacerlo sobre un sentido interno gracias al cual gozamos de nítidas sensaciones acerca del mejor o peor funcionamiento de nuestros órganos. Es evidente que una criatura sin espíritu jamás podrá experimentar nada parecido a la sensación de identidad personal; se encuentra totalmente a merced de su propio proceso de vida interna, de sus apetitos y emociones, cuyo continuo cambio en nada se diferencia del que sufren, continuamente también, nuestros órganos corporales. Cada emoción es una experiencia somática; el corazón me duele cuando estoy triste y angustiado, bulle con la simpatía, se abre en los raros momentos en que me encuentro embargado por la alegría o el amor; y la ira, la envidia, la furia y otras emociones hacen que se apoderen de mí sensaciones físicas bastante parecidas. El lenguaje del alma en su etapa puramente expresiva, previa a su transformación y transfiguración por medio del pensamiento, no es en modo alguno metafórico; no se separa de los sentidos y no utiliza analogías cuando habla en términos de sensaciones físicas. Incluso MERLEAU-PONTY, el único filósofo que, a mi juicio, además de haber intentado investigar exhaustivamente la estructura orgánica de la existencia humana, se embarcó con toda determinación en la tarea de elaborar una «filosofía de la carne», se vio inducido a error por la antigua identificación entre espíritu y alma cuando definió al primero como «el *otro lado* del cuerpo», ya que «existe un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo, separados ambos por una profunda sima» (22). Es, precisamente, la falta de pasos o formas de intercomunicación lo que constituye el problema crucial de los fenómenos mentales, y ya el mismo MERLEAU-PONTY reconoció este hecho con gran claridad en un contexto diferente. El pensamiento, según afirma, es «"fundamental", ya que no puede ser transportado por nada, pero no lo es en el sentido de que por medio de él se pueda alcanzar un fundamento sobre el cual uno sea capaz de sentar sus propias bases y afianzarse en ellas. Considerado como cuestión de principio, el pensamiento fundamental carece de fondo. Se puede decir que es un auténtico abismo» (23). Pero lo que resulta cierto para el espíritu no lo es para el alma, y viceversa. El alma, aunque tal vez pueda resultar más oscura de lo que jamás pueda serlo el espíritu, sí tiene un fondo; de

(22) *The Visible and the Invisible*. Pág. 259.
(23) *Signs*. Pág. 21.

hecho, «se desparrama» por todo el cuerpo; está «encaramada a él y oculta en él —y al mismo tiempo lo necesita, en él termina y a él está anclada» (24).

Por cierto, este tipo de intuiciones acerca del siempre problemático dilema de la relación alma-cuerpo son muy antiguas. El *De anima* de ARISTÓTELES está repleto de tentadoras sugerencias sobre los fenómenos psíquicos y su íntima interconexión con el cuerpo en contraste con la relación, o mejor dicho, la ausencia de relación, entre cuerpo y espíritu. Al tratar estos temas, a modo de tanteo y de forma bastante inusual, ARISTÓTELES afirma: «...parece que en ninguna ocasión puede el alma actuar, o ser objeto de una acción, independientemente del cuerpo, por ejemplo, en la ira, el valor, el apetito y la sensación en general. Desarrollar una actividad que no afecte al cuerpo parece más bien una propiedad del espíritu [*noein*]. Pero si resulta que el espíritu [*noein*] no es más que una imaginación [*phantasia*], o le resulta imposible existir sin imaginación, el [*noein*] tampoco puede concebirse sin el cuerpo» (25). Y más adelante, recapitulando, sostiene: «No hay nada evidente acerca del espíritu [*nous*] y la facultad teórica, pero parece ser que existe un tipo de alma diferente, y sólo ella puede separarse del cuerpo, como lo eterno de lo perecedero» (26). En uno de sus tratados de biología sugiere que el alma —en sus partes tanto vegetativa como nutritiva y sensitiva— «empieza a existir en el embrión sin que haya existido previamente fuera de él, si bien el *nous* penetra el alma desde el exterior, lo que confiere al hombre un tipo de actividad que no está relacionada en modo alguno con la del cuerpo» (27). En otras palabras, no hay sensaciones que correspondan a las actividades mentales; y las sensaciones de la psique, del alma, son de hecho sentimientos que experimentamos con nuestros órganos corporales.

Además del impulso hacia la autoexhibición, por medio del cual los seres vivos se insertan en el mundo de los fenómenos, los hombres también se *presentan*, de palabra y obra, indicando así la forma en que *desean* aparecer, es decir, lo que en su opinión es adecuado mos-

---

(24) *The Visible and the Invisible*. Pág. 259.

(25) *De Anima*. 403a5-10.

(26) *Ibid*. 413b24 y ss.

(27) *De generatione animalium*. II, 3, 736b5-29. Citado de LOBKOWICZ: *Op. cit.* Pág. 24.

trar y lo que no. Este elemento de elección deliberada de lo que se puede enseñar y lo que hay que ocultar parece específicamente humano. *Hasta cierto punto,* podemos elegir la forma en que vamos a aparecer ante los demás, y esta apariencia no es, en modo alguno, la manifestación externa de una disposición interior; si así fuese, es muy posible que todos actuásemos y hablásemos exactamente igual. A este respecto, también debemos a ARISTÓTELES las distinciones fundamentales. «Las palabras que se dicen al hablar son símbolos de procesos que se desarrollan en el alma, y lo que se escribe son símbolos de las palabras habladas. Al igual que la escritura, tampoco el lenguaje es el mismo para todo el mundo. *Por más que éstos no sean sino símbolos, los procesos [pathēmata] del alma son idénticos para todos»*. Dichos procesos se expresan «de manera natural» mediante «sonidos inarticulados que también revelan algo, como, por ejemplo, los que emiten los animales». La distinción y la individualización tienen lugar a través del lenguaje, es decir, la utilización de verbos y sustantivos, que no son productos o «símbolos» del alma, sino del espíritu: «los nombres y los verbos se parecen [*eoiken*]... a los pensamientos [*noemasin*]» (itálicas mías) (28).

Si el fundamento psíquico interno de nuestra apariencia individual no fuese siempre el mismo, no podría existir una ciencia de la psicología que, como tal, se basa en el postulado de «por dentro todos somos iguales» (29), del mismo modo que la fisiología y la medicina se basan en la similitud de los órganos internos. La psicología profunda o psicoanálisis se limita a descubrir los siempre cambiantes estados de ánimo, los altibajos de nuestra vida psíquica, y sus resultados y conclusiones no son ni particularmente atractivos ni muy comprensibles en sí mismos. La «psicología individual», por otra parte, prerrogativa de la ficción, la novela y el drama, nunca podrá ser una ciencia; como ciencia se contradice en sus propios términos. Cuando la ciencia moderna consiguió por fin arrojar luz sobre la «oscuridad del corazón humano» de que habla la Biblia —y según dijo SAN AGUSTÍN: *«Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo»* («Oculto se halla el buen corazón, escondido está el corazón malvado, un abismo se abre en el buen corazón y en el

---

(28) *De Interpretatione*. 16a3-13.

(29) Mary MCCARTHY: «Hanging by a Thread». *The Writing on the Wall*. New York. 1970.

malvado») (30), resultó que no era más que «un doloroso almacén de colores abigarrados que atesoran toda clase de males», tal como DEMÓCRITO ya había sospechado (31). O, por ponerlo de un modo algo más positivo: «*Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will*» («Las emociones son gloriosas cuando permanecen en las profundidades, pero dejan de serlo cuando se manifiestan a la luz del día, intentando formar parte de lo esencial y ejercer su poder») (32).

La mejor evidencia de la diferencia radical que existe entre el interior y el exterior del cuerpo humano nos la ofrece el contraste entre la monótona igualdad y la omnipresente fealdad que caracteriza los hallazgos de la psicología moderna frente a la exhuberante variedad y riqueza de la conducta humana tal como se manifiesta abiertamente. Además de encontrarse estrechamente ligadas al cuerpo, las pasiones y emociones del alma parecen revestir las mismas funciones de mantenimiento de la vida que los órganos internos, con los que también comparten la característica de que su individualización sólo puede deberse al desorden o a la anormalidad. El amor no existiría en ausencia de la necesidad sexual, que surge de los órganos reproductivos; pero, mientras que este impulso es siempre el mismo, ¡qué enorme es la variedad de las apariencias del amor! Es indudable que se puede entender el amor como la sublimación del sexo siempre que se parta de la base de que no habría nada parecido a lo que llamamos sexo si no existiese el primero, y teniendo presente que no se podría ni elegir un compañero sexual sin cierta intervención del espíritu, es decir, sin una elección deliberada entre lo que resulta agradable y lo que no. Del mismo modo, el miedo es una emoción indispensable para la supervivencia; identifica el peligro, ningún ser viviría mucho tiempo si careciese de ese sentido de la alarma. El hombre valiente no es aquel en cuyo alma no se produce esta emoción, ni siquiera el que puede sobreponerse a ella de una vez por todas; simplemente se trata del que ha decidido que el miedo es precisamente lo que no desea mos-

(30) *Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latina.* J. P. MIGNE Paris, 1854-66. Vol. 37. CXXXIV. 16.

(31) Frag. 149.

(32) SCHELLING *De la Libertad Humana* (1809). 414. Traducción inglesa James GUTMANN. Chicago. 1936. Pág. 96.

tar. El valor se puede convertir entonces en algo de segunda clase o en un hábito, pero no en el sentido de que la intrepidez sustituya al miedo, como si ella misma fuese también una emoción. Este tipo de decisiones vienen mediatizadas por diversos factores; muchos están predeterminados por la cultura en la que se nace —se decide algo porque se desea agradar a los demás. Pero también se toman posturas independientemente del medio; las adoptamos porque deseamos agradarnos a nosotros mismos o con el fin de dar ejemplo, es decir, persuadir a otros para que se sientan satisfechos con lo que nos satisface. Cualquiera que sea la motivación, el fracaso o el éxito en la empresa de la autopresentación dependen siempre de la consistencia y la duración de la imagen que mediante ella ofrecemos al mundo.

Como las apariencias siempre revisten la forma de un «parecer», las potencialidades inherentes más comunes serán el fraude premeditado o la pretensión del actor y el error o la ilusión del espectador. Lo que distingue la autopresentación de la autoexhibición es la elección activa y consciente de la imagen que se muestra; en la autoexhibición, las posibilidades de elección coinciden con las mismas propiedades y características que posee el ser vivo. No podría darse la autopresentación sin un cierto grado de autoconocimiento —una capacidad inherente al carácter reflexivo de las actividades mentales y que trasciende claramente la simple consciencia, una facultad que probablemente compartimos con las especies animales más elevadas. La hipocresía y la fatuidad, hablando con propiedad, sólo pueden darse en la autopresentación, y la única forma de distinguir el engaño y la presunción de la realidad es la incapacidad de los primeros para perdurar y permanecer consecuentes. Se ha dicho que la hipocresía es el cumplido que el vicio presenta a la virtud, si bien esto no es del todo cierto. A toda virtud se le rinde un homenaje, por el que expreso mi satisfacción por ella. El homenaje implica una promesa que se hace al mundo, a aquellos ante los que aparezco, en el sentido de que actuaré siempre en razón a esa satisfacción, y lo que caracteriza al hipócrita es el quebrantar la promesa implícita. En otras palabras, el hipócrita no es un malvado al que le agrada el vicio y que oculta esa satisfacción. La mejor forma de distinguirlo es aplicar el viejo principio socrático: «*Sé* como desees aparecer», que significa «aparece *siempre* tal como desees aparecer ante los demás, incluso aunque estés solo y no aparezcas ante nadie más que ante ti mismo». Cuando tomo una decisión

como ésta, no estoy simplemente reaccionando de acuerdo con las cualidades que se pueden dar en mí; estoy llevando a cabo un acto de elección deliberada entre las distintas posibilidades de conducta que me ofrece el mundo. De este tipo de actos surge, finalmente, lo que llamamos carácter o personalidad, el conglomerado de un cierto número de cualidades identificables reunidas en un todo comprensible y plenamente reconocible, afianzado en un substrato inalterable de virtudes y defectos característicos de la estructura de nuestro alma y de nuestro cuerpo. Debido a la innegable importancia que revisten para nuestra apariencia estas propiedades elegidas por nosotros mismos, la filosofía moderna, a partir de HEGEL, ha sucumbido a la extraña ilusión de que el hombre, en contraste con el resto de las cosas, se ha creado a sí mismo. Como es obvio, la autopresentación no es lo mismo que el «estar ahí» de la existencia.

5. Apariencia e ilusión

Como la elección, al ser el factor decisivo de la autopresentación, tiene bastante que ver con las apariencias, y como esta última tiene la doble función de ocultar algo interno y mostrar algo en la «superficie» —por ejemplo, ocultar el miedo y mostrar el valor, es decir, efectuar una demostración del valor por el método de esconder el miedo—, siempre cabe la posibilidad de que, al desaparecer, lo que aparece no acabe siendo más que una *ilusión*. Debido al abismo que separa lo interno de lo externo, a la base en que se sustenta la apariencia de la apariencia misma —o, por decirlo así, por más diferentes e individualizados que podamos aparecer y por más que hayamos elegido esta individualidad con toda premeditación—, siempre resulta cierto que «por dentro, todos somos iguales», inalterables, si no es a expensas del funcionamiento mismo de nuestros órganos psíquicos y corporales o, a la inversa, si no es por medio de una intervención destinada a poner remedio a una disfunción. Por lo tanto, siempre se da un elemento de ilusión en toda apariencia: la base en sí no aparece. Esto no significa de ningún modo que todas las apariencias resulten ser simples ilusiones. Sólo se puede concebir a las segundas relacionadas con las primeras; las semejanzas presuponen las apariencias como el error presupone la verdad. El error es el precio que nos cuesta

la verdad, y la ilusión es el precio que pagamos por las maravillas de la apariencia. El error y la ilusión son fenómenos intimamente relacionados. Se corresponden mutuamente.

La ilusión es inherente a un mundo que se rige por la doble ley de aparecer ante una pluralidad de criaturas sensibles dotadas de facultades de percepción. Nada de lo que aparece se manifiesta ante un único espectador capaz de percibir todos y cada uno de sus diferentes aspectos. El mundo aparece bajo la fórmula de «me parece a mi», dependiendo de las perspectivas particulares que vienen determinadas por la ubicación en el mundo, así como por las peculiaridades de cada órgano de percepción. Esta fórmula no sólo induce a error, que se puede subsanar cambiando de posición, acercándose más a lo que aparece o mejorando el funcionamiento de los órganos de percepción mediante instrumentos o prótesis, así como utilizando la imaginación para tener en cuenta otras posibles perspectivas. También da lugar a verdaderas ilusiones, es decir, a apariencias engañosas, que no se *pueden corregir como un error, ya que su causa es la permanente lo*calización del sujeto en el mundo y están unidas a su propia existencia como una más de las apariencias de ese mundo. «La ilusión» (*dokos*, de *dokei moi*), según afirma JENÓFANES, «está grabada en todas las cosas», de modo que «no hay ningún hombre, ni lo habrá jamás, que tenga un conocimiento claro de los dioses y de todas las cosas de las que estoy hablando; porque aunque alguna vez alguien consiguiera describir lo que aparece en su total realidad, él mismo tampoco tendría pleno conocimiento de ello» (33).

De acuerdo con la distinción de PORTMANN entre apariencias auténticas y no auténticas, sería deseable hablar de ilusiones del mismo tipo: las segundas, espejismos como una especie de Fata Morgana, se diluyen por sí mismas o se pueden rechazar tras un examen detenido; las primeras, por el contrario, al igual que la salida y la puesta del sol, no ofrecerán ningún tipo de información científica, porque este es el modo en que la *apariencia* del sol y la tierra siempre *le parece* a una criatura terrestre que no puede cambiar de morada. Nos estamos enfrentando, pues, a aquellas «ilusiones naturales e inevitables» de nuestro aparato sensorial a las que se refería KANT en su introducción a la dialéctica trascendental de la razón. Calificó de «na-

(33) Frag. 34.

tural e inevitable» a la ilusión en el juicio trascendente, porque era «inseparable de la razón humana, y... ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección» (34).

El hecho de que las ilusiones naturales e inevitables sean inherentes a un mundo de fenómenos al que resulta imposible sustraerse, constituye probablemente el argumento más sólido, y ciertamente el más plausible, para rebatir el positivismo ingenuo, que cree haber encontrado una base firme de certeza al excluir de toda consideración a los fenómenos espirituales, aferrándose a los hechos observables, a la realidad cotidiana que se ofrece a nuestros sentidos. Todas las criaturas vivas, capaces tanto de captar las apariencias mediante sus órganos sensoriales como a su vez mostrarse como tales apariencias, son víctimas de auténticas ilusiones, que en modo alguno son idénticas para todas las especies, pero que se hallan conectadas con la forma y el modo del proceso vital especifico de cada una de ellas. Los animales también son capaces de producir ilusiones —de hecho, muchos tienen la particularidad de poder falsificar las apariencias físicas—, y tanto ellos como los hombres poseen una habilidad innata para manipular la apariencia a la hora de practicar el fraude y el engaño. Desvelar la «auténtica» identidad de un animal tras el color al que se ha adaptado temporalmente es algo bastante parecido al desenmascaramiento del hipócrita. Pero lo que entonces aparece bajo una superficie engañosa no es un sujeto interior, una apariencia auténtica, inmutable y fiable por su misma presencia. Al despojarlos del disfraz sólo se destruye un engaño; no se descubre nada que aparezca auténticamente. De existir un «sujeto interior», nunca aparecerá ante los sentidos externos o internos, ya que ninguno de los datos internos posee las caracteristicas estables o relativamente permanentes que caracterizan la apariencia individual por ser reconocibles e identificables. Tal como KANT observó en repetidas ocasiones, «ningún ser fijo y permanente puede presentarse en este flujo de apariencias internas» (35). De hecho, resulta incluso inexacto hablar de «apariencias»

(34) *Crítica de la Razón Pura.* B354-B355.

(35) *Ibid.* A107. *Cf.* también B413: «No hay nada permanente en la intuición interior», y B420: Nada «permanente» es «dado... en la intuición» «mientras me piense a mi mismo».

internas; todo lo que conocemos son sensaciones internas cuya implacable sucesión les impide asumir una forma duradera e identificable. «Porque, ¿dónde, cómo y cuándo se ha operado alguna vez una visión del interior?... El "psiquismo" es opaco ante si mismo» (36). Las emociones y las «sensaciones internas» son algo «fuera de este mundo» en el sentido de que carecen de la propiedad básica de la «estaticidad y la duración», por lo menos durante el tiempo necesario para que puedan ser plenamente percibidas —y no sólo experimentadas—, intuidas, identificadas y reconocidas; según KANT, una vez más, «el tiempo, la única forma de intuición interna, no tiene nada de permanente» (37). En otras palabras, cuando KANT habla del tiempo como la «forma de la intuición interna», lo hace, si bien inadvertidamente, de manera metafórica, y extrae la metáfora de nuestras experiencias especiales, que tienen que ver básicamente con las apariencias externas. Es precisamente la ausencia de forma, y por ende de cualquier posibilidad de intuición, lo que caracteriza nuestra experiencia de las sensaciones internas. En la experiencia interna, la repetición persistente es el único asidero, lo único que, por lo menos, se parece a la realidad y que se distingue de los incesantemente cambiantes estados de nuestra psique. En casos extremos, la repetición puede hacerse tan constante que tiene como resultado la persistencia inquebrantable de un único estado, de una sensación; pero invariablemente esto es síntoma de un desarreglo grave de la psique, como la euforia del maníaco o la depresión del melancólico.

6. El yo pensante y el sí mismo: KANT

El concepto de apariencia, y por lo tanto el de ilusión (*Erscheinung* y *Schein*) nunca han desempeñado un papel más importante ni decisivo que en las obras de KANT. Su noción de «cosa en sí misma», de algo que *es*, pero que no aparece aunque sí origina apariencias, puede ser interpretada, y de hecho lo ha sido, en los términos de la tradición teológica: Dios es «algo»; es la «negación de nada». Es un concepto que se puede pensar, pero sólo como aquello que no apare-

(36) *The Visible and the Invisible.* Págs. 18-19.
(37) *Crítica de la Razón Pura.* A381.

ce, que no se ofrece a nuestra experiencia, por lo tanto existe «en sí mismo» y, como no aparece, no es «para nosotros». Esta interpretación presenta bastantes dificultades. Para KANT, Dios es una «Idea de la razón» y, como tal, sí es «para nosotros»: según él, pensar a Dios y especular sobre la vida futura es algo inherente al pensamiento humano, desde el momento en que la razón, la capacidad especulativa del hombre, necesariamente trasciende las facultades organizativas de su intelecto. Sólo se puede conocer lo que aparece, lo que se ofrece a la experiencia en la forma de «me parece a mí»; pero los pensamientos también «existen», y algunos objetos del pensamiento, a los que KANT llama «ideas», como Dios, la libertad y la inmortalidad, a pesar de que nunca se ofrecen a la experiencia y resultan, por lo tanto, incognoscibles, son *para nosotros* en el sentido enfático de que la razón no puede evitar pensarlos y que revisten el máximo interés para los hombres y la vida de la mente. Sería aconsejable, pues, investigar hasta qué punto la noción de una «cosa en sí misma», que no aparece, se da en la comprensión misma del mundo como un mundo de fenómenos, sin tener en cuenta las necesidades y suposiciones de un ser pensante ni las de la vida del espíritu.

En primer lugar, existe el hecho cotidiano —con prioridad a la conclusión de KANT citada más arriba (pág. 37)— de que cada ser vivo posee, desde el momento en que aparece, un «fundamento que no es apariencia», pero que se puede forzar a salir a la luz, convirtiéndose entonces en lo que PORTMANN denominó una «apariencia no auténtica». En efecto, según KANT, las cosas que no aparecen por sí mismas, pero cuya existencia se puede demostrar —los órganos internos, las raíces de las plantas, etc.— también son apariencias. De todos modos, parece que su conclusión de que los «fenómenos deben poseer fundamentos que no sean fenómenos», y por lo tanto «tengan como fundamento un objeto trascendental (38) que las determine co-

(38) *Crítica de la Razón Pura*. B565-B566. KANT escribe aquí «trascendental», pero quiere decir «trascendente». Este no es el único pasaje en el que él mismo cae presa de la confusión que constituye una de las trampas para los lectores de su libro. Sus explicaciones más claras y simples acerca del uso de estas dos palabras se encuentran en sus *Prolegomena*, donde contesta a un crítico, en la nota de la pág. 252 (*Werke*, vol. III), que es como sigue: «Mi lugar es el fértil *bathos* de la experiencia, y la palabra "trascendental"... no significa algo que trasciende toda la experiencia, sino lo que la precede (*a priori*) con el solo fin de hacerla posible. Si estos conceptos trascienden la

mo simples representaciones» (39), es decir, se sustenten en algo que en principio pertenece a un orden ontológico completamente distinto, está claramente formulada en analogía con los fenómenos de este mundo, que contiene tanto apariencias auténticas como no auténticas, y en el que las segundas parecen ser la *causa* de las primeras, desde el punto y hora en que encierran el mecanismo mismo del proceso vital. El sesgo teológico (en el caso de KANT, la necesidad de hacer que los argumentos demuestren la existencia de un mundo inteligible) se manifiesta aquí en la palabra «*simples* representaciones» —como si hubiese olvidado su propia tesis central: «Afirmamos que las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia,* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*» (40). La plausibilidad del argumento kantiano, que sostiene que lo que causa que algo aparezca debe pertenecer a un orden distinto que la apariencia misma, descansa en nuestra experiencia de estos fenómenos de la vida, pero no ocurre así con la escala jerárquica entre el «objeto trascendente» («la cosa en sí misma») y las «simples representaciones», y es precisamente esta escala la que se ve invertida en las tesis de PORTMANN. KANT se entusiasmó en demasía en su deseo de conjuntar todos y cada uno de los argumentos que, aunque no permitiesen llegar a una demostración definitiva, al menos mostrasen como abrumadoramente plausible el hecho de que «existe indudablemente algo distinto del mundo que contiene el fundamento de su orden» (41), y que, por lo tanto, debe ser de un orden superior. Si sólo se confía en la experiencia de los objetos que aparecen y de los que no lo hacen y se empieza a especular en el mismo sentido, se puede concluir del mismo modo, y con mayor exactitud por cierto, que es muy probable que exista un fundamento tras el mundo que aparece, pero que la primordial, e incluso única, significación de dicha base se centra en sus efectos, es decir, en las apariencias a que da lugar y no en su pura creatividad. Si la divinidad es la causa de las apariencias y no aparece

---

experiencia, su uso se llama entonces trascendente». El objeto que condiciona los fenómenos, como distintos de la experiencia, los trasciende claramente en tanto que experiencias».

(39) *Crítica de la Razón Pura.* B566.

(40) *Ibid.* B197.

(41) *Ibid.* B724.

a su vez, se podría decir que los órganos internos del hombre son su auténtica divinidad.

En otras palabras, la interpretación filosófica común del Ser como base de la Apariencia es cierta en lo que se refiere al fenómeno de la Vida, pero no se puede decir lo mismo de la consideración del Ser *en oposición* a la Apariencia, que subyace a toda teoría de los dos mundos. La jerarquía tradicional no surge de la experiencia corriente en un mundo de apariencias sino, más bien, de la experiencia no tan corriente del Yo pensante. Como veremos más adelante, la experiencia trasciende tanto a la Apariencia como al Ser. El mismo KANT identifica de manera explícita el fenómeno que le proporcionó la base para su creencia en un «ser en sí mismo» tras las «simples» apariencias. Se trata del hecho de que «en la conciencia de mi mismo, en el caso del mero pensar [*beim blossen Denken*], soy el ser mismo [*das Wesen selbst*, es decir, *das Ding an sich*], pero nada de él me es dado todavía al pensamiento» (42). Si reflexiono sobre la relación de mí a mí mismo que gobierna la actividad de pensar, podría muy bien parecer que mis pensamientos no fuesen sino «simples representaciones» o «manifestaciones de un Yo que permanece constantemente oculto, ya que, desde luego, los pensamientos jamás podrán equipararse a las propiedades que cabe enunciar de un sujeto o una persona. El Yo pensante es, en efecto, la «cosa en sí misma» kantiana: no aparece ante los demás y, al contrario que el Yo de la autoconciencia, no aparece ante sí y, sin embargo, «no es la nada».

El Yo pensante es pura actividad y, por lo tanto, no tiene edad ni sexo, carece de cualidades y de biografía. Cuando le pidieron a Etienne WILSON que escribiese su autobiografía, contestó: «Un hombre de setenta y cinco años debería tener muchas cosas que contar sobre su pasado, pero... si se ha limitado a llevar una vida de filósofo se da cuenta inmediatamente de que no lo tiene» (43). Y esto es así porque el Yo pensante no es el Yo. SANTO TOMÁS hace una consideración casual —una de esas que tanto condicionan nuestra propia investigación— que tiene un aire un tanto misterioso si no tenemos en cuenta su distinción entre el Yo pensante y el Yo: «Mi alma (para SANTO TO-

---

(42) *Ibid.* B429.

(43) *The Philosopher and Theology*. New York. 1962. Pág. 7. En la misma línea, HEIDEGGER solía contar así la biografía de ARISTÓTELES en clase: «Aristóteles —decía— nació, trabajó (dedicó su vida a pensar) y murió».

MAS, el órgano del pensamiento) no es Yo; y si sólo se salva el alma, yo no me salvo, ni tampoco ningún hombre» (44).

El sentido interno que nos permitiría aprehender la actividad intelectiva en forma de una especie de intuición interior no tiene, según KANT, nada que captar, porque sus manifestaciones son completamente distintas del «fenómeno con que se enfrenta el sentido externo (que tiene cierta estabilidad o permanencia). El tiempo, por el contrario, la única forma nuestra de intuición interna, no tiene nada de permanente» (45). Por lo tanto, «tengo conciencia, no de cómo soy en mí mismo, sino simplemente que soy». Tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*». Y en una nota a pie de página añade: «El "yo pienso" expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente, la existencia ya está dada a través de él. Pero no ocurre así con el modo en el cual debo determinarla (46). KANT vuelve sobre el tema repetidas veces en la *Crítica de la razón pura* —«no me es dado» nada permanente «en la intuición interna en la medida en que me pienso» (47)— pero es mejor remitirse a sus anteriores trabajos para encontrar una auténtica descripción de las experiencias del Yo pensante.

En el *Traume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), KANT destaca la «inmaterialidad» del *mundus intelligibilis*, el mundo por el que se mueve el Yo pensante, en contraste con la «inercia y constancia» de la materia inanimada que rodea a los seres vivos en el mundo de los fenómenos. En este contexto, distingue entre la «noción que el alma humana tiene de sí misma como espíritu [*Geist*] por medio de una intuición inmaterial, y la consciencia a través de la cual se presenta como un hombre por medio de una de las más destacables características del pensamiento es su incos y que se concibe en relación con las cosas materiales. Por lo tanto, siempre es el mismo sujeto, que pertenece a la vez al mundo visible y al invisible, pero no la misma persona, ya que... lo que yo pienso como espíritu no lo recuerdo como hombre y, a la inversa, mi actual estado de hombre no se incluye en mi noción de mí mismo como «espíritu». Y en una nota un tanto extraña, habla de «una cierta do-

(44) En su *Comentario* a 1 Corintios 15.
(45) *Crítica de la Razón Pura*. A381.
(46) *Ibid.* B157-B158.
(47) *Ibid.* B420.

ble personalidad que afecta al alma, incluso en esta vida»; compara el estado del Yo pensante al estado del sueño profundo, «cuando los sentidos externos están completamente relajados». Sospecha que las ideas durante el sueño «pueden resultar mucho más claras y amplias que las más brillantes en estado de vigilia», precisamente porque «el hombre, en esos momentos, no tiene conciencia de su cuerpo». Y al despertar, no recuerda nada de esas ideas. Los sueños son algo distinto; no «pertenecen a este ámbito. Al soñar, el hombre no está completa y totalmente dormido... y entremezcla los actos de su espíritu con las impresiones de los sentidos externos» (48).

Estas ideas kantianas resultan absurdas si se pretende entenderlas como una teoría de los sueños. Pero si resultan interesantes al considerarlas como un intento bastante extravagante por dar cuenta de las experiencias del espíritu cuando se retrae del mundo real. Pues es, sin duda, necesario describir un tipo de actividad que, al contrario que cualquier otra, no encuentra resistencia por parte de la materia. Ni siquiera se ve entorpecida ni retardada por la formulación de palabras, que se forman en los órganos sensoriales. La experiencia de la actividad del pensamiento es probablemente la fuente original de nuestra noción de la espiritualidad en sí, sin tener en cuenta las formas que haya podido adoptar. Hablando desde una perspectiva psicólogica, una de las más destacables características del pensamiento es su incomparable rapidez —«veloz como el pensamiento», decía HOMERO, y, en sus primeros escritos, KANT habla repetidamente de la *Hurtigkeit des Gedankens* (49). El pensamiento es veloz precisamente porque es inmaterial, y esto, a su vez, resulta muy significativo a la hora de explicar la aversión que muchos de los grandes metafísicos sienten por sus propios cuerpos. Desde el punto de vista del Yo pensante, el cuerpo no se puede considerar más que como un obstáculo.

Concluir a partir de esta experiencia que existen «cosas en sí mismas» que, en su propia esfera inteligible, *son*, como nosotros «esta-

(48) La última y presumiblemente mejor traducción inglesa, de John MANOLESCO, apareció bajo el título de *Dreams of a Spirit Seer and Other Writings*. New York. 1969. Yo he traducido por mi misma el pasaje del alemán, en *Werke*. Vol. I. Págs. 946-951.

(49) «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels». *Werke*. Vol. I. Pág. 384. Trad. inglesa: *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. Trad. inglesa W. HASTIE. Ann Arbor. 1969.

mos», en un mundo de apariencias, es una más de las falacias metafísicas o, más bien, de las semejanzas de la razón, que KANT fue el primero en descubrir, aclarar y refutar. Qué duda cabe que esta falacia, al igual que la mayoría de las que han venido afectando a la tradición filosófica, tiene su origen en las experiencias del Yo pensante. Esta, en cualquier caso, presenta un evidente parecido con otra bastante más sencilla y corriente, que cita P. F. STRAWSON en su ensayo sobre KANT: «Una de las creencias más ambiguas y arraigadas afirma que la razón es algo básicamente atemporal que, sin embargo, se encuentra arraigada en nosotros mismos. Sin duda, se basa en el hecho de que... podemos comprender las verdades (matemáticas y lógicas). Pero esto no significa que el que llega a esta comprensión a su vez sea atemporal» (50). Una característica de la escuela crítica de Oxford es entender estas falacias como *non sequiturs* lógicos —como si a lo largo de los siglos y por razones desconocidas, los filósofos hubiesen sido lo suficientemente necios como para no descubrir estos fallos elementales en sus argumentos. Lo cierto es que en la historia de la filosofía escasean los errores lógicos elementales; la causa fundamental de que las mentes despreocupadas por cuestiones que rechazan acríticamente como «carentes de sentido» crean descubrir errores lógicos son las ilusiones, inevitables para los seres cuya existencia misma está determinada por la apariencia. Es por ello que en este contexto la única cuestión relevante es discernir si las ilusiones son auténticas o no auténticas, si están causadas por creencias dogmáticas o por suposiciones arbitrarias, si son simples espejismos que se desvanecen al someterlos a un examen más atento o si, por el contrario, son inherentes a la condición paradójica del ser vivo que, a pesar de formar parte del mundo de los fenómenos, se encuentra en posesión de una facultad, la de pensar, que permite que el espíritu se abstraiga del mundo sin que por ello pueda ser nunca capaz de abandonarlo ni trascenderlo.

---

(50) *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason.* London. 1966. Pág. 249.

7. La realidad y el Yo pensante: la duda cartesiana y el *sensus communis*

En un mundo de apariencias, la realidad se caracteriza, en primer lugar, por «permanecer estática y mantenerse» así el tiempo suficiente como para poder ser *objeto* de identificación y reconocimiento por parte de un *sujeto*. El descubrimiento básico y fundamental de HUSSERL da cuenta exhaustivamente de la intencionalidad de todos los actos de consciencia, es decir, del hecho de que jamás se da un acto subjetivo sin un objeto: aunque el árbol que se ve pueda ser una ilusión, por el simple hecho de ser visto es ya, sin duda, un objeto; aun que el paisaje soñado sea sólo visible para quien lo sueña, es de hecho el objeto de un sueño. La objetividad se entronca en la subjetividad misma de la consciencia por medio de la intencionalidad. A la inversa, y con la misma exactitud, es posible hablar de la intencionalidad de las apariencias y de su subjetividad intrínseca. Al parecer, todos los objetos indican un sujeto y, del mismo modo que todo acto subjetivo posee un objeto intencional, todo objeto que aparece tiene, asimismo, su sujeto intencional. Según afirma PORTMANN, toda apariencia es un «vehículo para los receptores» (*Sendung für Empfangs apparate*). Cualquier cosa que aparece está destinada a un receptor, sujeto potencial no menos inherente a toda objetividad de lo que pueda serlo el objeto potencial con respecto a la subjetividad de todo acto intencional.

El hecho de que la apariencia siempre requiera espectadores y, por lo tanto, implique una identificación y un reconocimiento, al menos potenciales, afecta profundamente a lo que nosotros, seres que aparecemos en un mundo de fenómenos, entendemos por realidad, tanto la nuestra como la del mundo. En ambos casos, nuestra «fe perceptiva» (51), tal como la ha llamado MERLEAU-PONTY, nuestra certeza de que lo que percibimos tiene una existencia independiente del acto de la percepción, depende enteramente del hecho de que el objeto también aparece como tal ante otros, que así lo reconocen. Sin este reconocimiento tácito por parte de los demás, no seríamos ni siquiera capaces de tener fe en la forma en que aparecemos ante nosotros mismos.

(51) *The Visible and the Invisible.* Págs. 28 y ss

Es por ello que todas las teorías de idealismo subjetivo —ya mantengan de manera radical que no «existe» nada más que el Yo o ya sostengan, de forma más moderada, que el Yo y su autoconsciencia son los primeros objetos de conocimiento verificable— no están en armonía con los datos más elementales de la existencia y la experiencia. El solipsismo, abierto o soterrado, con o sin cualificaciones, ha sido la falacia más persistente, y probablemente la más perniciosa de toda la historia de la filosofía, antes incluso que, con DESCARTES, alcanzase un alto grado de cohesión teórica y existencial. Cuando un filósofo habla del «hombre», no se refiere ni al representante de la especie (el *Gattungswesen*, como caballo o león, que es lo que, según MARX, constituye la existencia fundamental del hombre) ni a un mero paradigma de lo que, en opinión del filósofo, todos los hombres deberían intentan emular. Para el filósofo que se apoya en la experiencia del Yo pensante, el hombre no sólo es palabra, sino *pensamiento hecho carne*, la siempre misteriosa y nunca satisfactoriamente aclarada encarnación de la capacidad de pensar. Y el problema con este ser ficticio estriba en que no es ni el producto de una mente desarreglada ni uno de los fácilmente superables «errores del pasado», sino la ilusión totalmente auténtica de la actividad de pensar como tal. Porque cuando un hombre, por la razón que sea, se dedica al pensamiento puro, independientemente de su objeto, vive completamente en singular, es decir, en total soledad, como si no fuesen los hombres, sino el Hombre, el único habitante del planeta. El mismo DESCARTES basaba la explicación y justificación de su subjetivismo radical en la pérdida decisiva de la certeza que supusieron los grandes descubrimientos científicos de la Edad Moderna, y yo misma, en un contexto diferente, he seguido el razonamiento cartesiano (52). Sin embargo, cuando —acosado por las dudas que le inspiraban los comienzos de la ciencia moderna— se decidió *«à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile»* («a desdeñar las arenas movedizas y la tierra para llegar hasta la roca y la arcilla»), seguramente se encontró en territorio bastante familiar al retirarse a un lugar donde podría vivir *«aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés»* («tan solitario y retirado como en los desiertos más

(52) *The Human Condition*. Págs. 252 y ss.

remotos» (53). Apartarse de la «bestialidad de la multitud» para acogerse a la compañía de los «muy pocos» (54) o incluso recluirse en la absoluta soledad del Uno, ha sido la característica más importante de la vida del filósofo desde que PARMÉNIDES y PLATÓN descubrieran que para esos «muy pocos», los *sophoi*, la «vida del pensamiento», que no conoce alegrías ni tristezas, es la más excelsa de todas las posibles, y que el *nous*, el pensamiento mismo, es «el rey del cielo y de la tierra» (55).

DESCARTES, fiel al subjetivismo radical propio de las primeras reacciones de los filósofos ante las nuevas glorias de la ciencia, no identifica ya los encantos de este modo de vida con los objetos de pensamiento —la eternidad del *kosmos*, que ni se manifiesta a la existencia ni nunca desaparece totalmente de ella, otorgándoles así a los pocos que han decidido consagrar sus vidas a su contemplación algo de su inmortalidad. Su desconfianza, totalmente moderna, ante los aparatos cognitivos y sensoriales del hombre le llevó a definir, con mayor claridad que nadie antes que él, como propiedades de la *res cogitans* a ciertas características que en modo alguno ignoraban los antiguos, pero que en ese momento, y seguramente por vez primera, adquirían una importancia decisiva. La más destacable era la autosuficiencia, es decir, el hecho de que este ego «no tiene necesidad de ninguna ubicación, ni depende de nada material», y a continuación, la independencia frente al mundo, a saber, el hecho de que mediante la introspección, «*examinant avec attention ce que j'étais*», podía fácilmente «*feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse*» («fingir que no tenía cuerpo, y que no existía ningún mundo ni ningún lugar donde yo pudiese estar») (56).

De hecho, ninguno de estos descubrimientos, o más bien redescubrimientos, revestía gran importancia en sí mismo para DESCARTES.

---

(53) *Le Discours de la Méthode*. 3.ª parte, en *Descartes: Oeuvres et Lettres*. Págs. 111-112; véase para la primera cita, *The Philosophical Works of Descartes*. Trad. inglesa Elisabeth S. HALDANE y G.R.T. ROSS. Cambridge. 1972. Vol. 1. Pág. 99.

(54) PLATÓN: *Filebo*. 67b, 52b.

(55) *Ibid*. 33b, 28c.

(56) *Le Discours de la Méthode*. 4.ª parte, en *Descartes: Oeuvres et Lettres*. Pág. 114. *The Philosophical Works*. Vol. I. Pág. 101.

Su preocupación fundamental era encontrar algo —el Yo pensante, o en sus propias palabras, «*la chose pensante*», que equiparaba con el alma, cuya realidad quedase fuera de toda duda, más allá de las ilusiones de la percepción sensorial: ni siquiera el poder de un *Dieu trompeur* todopoderoso podría llegar a conmover la certeza de una consciencia que se hubiera apartado de toda experiencia sensible. Aunque todo no sea más que ilusión y sueño, el soñador, sólo con que consienta en no exigirle realidad al sueño, debe ser real. Por lo tanto, «*Je pense, donc je suis*», «Pienso, luego existo». Tan intensa era, por otra parte, la experiencia de la actividad pensante y tan apasionado, por otra, el deseo de hallar certeza y algún tipo de permanencia estable después de que la nueva ciencia hubiese descubierto «*la terre mouvante*» (las mutables arenas movedizas que constituyen el terreno mismo sobre el que nos sustentamos), que nunca se le ocurrió que ninguna *cogitatio* ni ningún *cogito me cogitare,* ninguna consciencia de un ser capaz de actuar que hubiera desechado la fe en la realidad de sus objetos intencionales, podrían haberle convencido nunca de su propia realidad, si hubiese nacido en un desierto, sin un cuerpo dotado de los sentidos que permiten percibir las cosas materiales, y sin la compañia de otros hombres que le asegurasen que lo que él percibía también era percibido por ellos. La *res cogitans* cartesiana, esa criatura ficticia, sin cuerpo, sin sentidos y completamente desamparada, no podría ni siquiera saber que existe algo como la realidad ni sospechar la posible distinción entre lo real y lo irreal, entre el mundo corriente de la vigilia y el no-mundo privado de nuestros sueños. Lo que MERLEAU-PONTY afirma para rebatir a DESCARTES resulta tremendamente correcto: «Reducir la percepción al pensamiento de percibir... es suscribir un seguro contra la duda cuyas compensaciones son más onerosas que la pérdida por la que pretende indemnizarnos: ya que no es más que... trasladarse a un tipo de certeza que nunca nos devolverá el "estar ahí" del mundo» (57).

Por añadidura, es precisamente la actividad de pensar —las experiencias del Yo pensante— lo que crea la duda acerca de la realidad del mundo y de la propia existencia. El pensamiento puede alcanzar y apropiarse todo lo que es real —un acontecimiento, un objeto, los propios pensamientos; la única propiedad que se mantiene tenazmen-

(57) *The Visible and the Invisible.* Págs. 36-37.

te fuera de su alcance es la realidad de cada uno de ellos. El *cogito ergo sum* es una falacia no sólo en el sentido de que, según señaló NIETZSCHE, del *cogito* sólo se puede inferir la existencia de *cogitationes;* de hecho, del *cogito* se puede dudar del mismo modo que del *sum*. El yo-soy se presupone en el yo-pienso; el pensamiento puede captar esta suposición, pero lo que no puede hacer es demostrarla ni refutarla. (El argumento de KANT en contra de DESCARTES también era del todo correcto: el pensamiento «*no soy*... no puede existir porque, si no soy, se deduce que tampoco puedo darme cuenta de este hecho») (58). La realidad no se puede derivar: el pensamiento o la reflexión pueden aceptarla o rechazarla, y la duda cartesiana, partiendo de la noción de un *Dieu trompeur,* no es más que una sofisticada y sutil forma de rechazo (59). Sigue planteándose en WITTGENSTEIN, que se dedicó a investigar «lo que de verdad puede haber en el solipsismo», convirtiéndose así en su representante contemporáneo más relevante, por expresarlo en los términos de la alucinación existencial que subyace a todas sus teorías: «con la muerte el mundo no se altera, pero llega a su fin». «La muerte no es un acontecimiento de la vida; no vivimos nuestra muerte» (60). Esta es la premisa básica de todo pensamiento solipsista.

Aunque todo lo que aparece se percibe bajo la fórmula de «me parece a mí», y por ello está expuesto al error y la ilusión, la apariencia como tal lleva consigo una indicación previa de *realidad*. Todas las experiencias sensoriales se ven acompañadas por la sensación adicional, y callada por lo general, de realidad, y ello a pesar del hecho de que ni nuestros sentidos por separado ni ningún objeto de sensación fuera de su contexto pueden producirla. (El arte, por lo tanto, al transformar los objetos de sensación en objetos de pensamiento, los arranca primero de su contexto para hacerlos irreconocibles y prepararlos así para su nueva y diferente función.)

---

(58) «Anthropologie», n.º 24. *Werke*. Vol. VI. Pág. 465.

(59) HEIDEGGER señala con razón: «Descartes mismo subraya que la frase (*cogito ergo sum*) no es un silogismo. El yo-soy no es una consecuencia del Yo-pienso, sino, al contrario, su *fundamentum*, la razón de ello». HEIDEGGER cita la forma que habría de adoptar el silogismo: *Id quod cogitat est; cogito; ergo sum. Die Frage nach dem Ding.* Tubingen. 1962. Pág. 81.

(60) *Tractatus*, 5.62; 6.431; 6. 4311. *Cf. Notebooks* 1914-1916. New York, 1969. Pág. 75e.

La realidad de lo que percibo viene garantizada por su contexto en el mundo, que se caracteriza, por una parte, por los demás seres que perciben igual que yo y, por otra, por la actividad en común de mis sentidos. Lo que a partir de SANTO TOMÁS se denomina sentido común, el *sensus communis*, es una especie de sexto sentido que necesito para coordinar los otros cinco y que me garantiza que estoy viendo, tocando, oyendo, oliendo y degustando el mismo objeto; es la «única facultad [que] se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos» (61). Esta facultad, un misterioso «sexto sentido» (62), ya que no se puede localizar en ningún órgano corporal, sitúa las sensaciones de mis cinco sentidos, estrictamente privados —tan privados que las sensaciones son incomunicables en lo que respecta a su intensidad y a su aspecto meramente sensitivo—, en un mundo común que otros comparten. La subjetividad del «me parece a mí» se salva en cierto modo por el hecho de que el mismo objeto también aparece entre otros, aunque el modo de hacerlo pueda ser diferente. (Es la intersubjetividad del mundo, más que la similitud de la apariencia física, lo que asegura a los hombres el pertenecer a la misma especie. A pesar de que cada objeto aparece ante cada cual con una perspectiva distinta, el contexto en el que lo hace es el mismo para toda la especie. En este sentido, cada especie animal habita su propio mundo, y cada espécimen no necesita comparar sus propias características físicas con las de los demás miembros de la especie para reconocerlos como tales.) En un mundo de fenómenos, repleto de errores e ilusiones, la realidad viene garantizada por esta triple afinidad: los cinco sentidos, radicalmente distintos entre sí, tienen el mismo objeto común; los individuos de la misma especie comparten un contexto común que confiere a cada objeto en particular su propio significado; y todos los demás seres dotados de sentidos, a pesar de percibir el mismo objeto desde perspectivas completamente distintas, están de acuerdo en cuanto a su identidad. La sensación de realidad surge de esta triple afinidad.

A cada uno de nuestros cinco sentidos le corresponde una propiedad específica y perceptible del mundo. Nuestro mundo es visible

---

(61) TOMAS DE AQUINO *Summa Theologica*, pt. 1, qu 1,3 ad 2.

(62) Parece ser que GOTTSCHED fue el primero en hablar del sentido común (*sensus communis*) como un «sexto sentido». En *Versuch einer kritischen Dichtkunst fur die Deutschen*. 1730. *Cf.* CICERÓN: *De Oratore*. III. 50.

porque estamos dotados de visión, audible porque podemos oír, palpable y lleno de olores y sabores porque tenemos tacto, olfato y gusto. La propiedad del mundo que corresponde al sexto sentido es la *sensación de realidad,* y su dificultad estriba en que no se puede percibir como las demás propiedades sensoriales. El sentido de la realidad no es una sensación propiamente dicha: la realidad «está ahí incluso aunque nunca podamos estar seguros de que la conocemos» (PEIRCE) (63), ya que la «sensación» de realidad, del puro y simple «estar ahí», se relaciona con el contexto en el que aparece cada objeto en particular, así como con el contexto en el que nosotros mismos existimos como apariencias entre otras criaturas que también aparecen. El contexto como tal nunca aparece del todo; es casi tan evasivo como el Ser, que nunca se manifiesta como tal Ser en un mundo repleto de seres, de entidades individuales. Pero el Ser, el concepto más elevado de la filosofía occidental desde PARMÉNIDES, es un objeto del pensamiento del que no se espera que sea percibido por los sentidos ni que pueda causar ningún tipo de sensación, mientras que lo real es afín a la sensación; la sensación, o más bien el sentido de realidad (o de irrealidad) acompaña de hecho a todas las impresiones sensoriales, sin el cual carecerían de «sentido». Es por esto que SANTO TOMÁS definió el sentido común, su *«sensus communis»*, como un «sentido interno» —*sensus interior*— que actuaba como «raíz común y principio de todos los sentidos externos» (*«Sensus interior non dicitur communis... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensum»*) (64).

Sin duda resulta bastante tentador identificar este «sentido interno», que no se puede localizar físicamente, con la facultad de pensamiento, ya que una de sus principales características, que tiene lugar en un mundo de fenómenos a cargo de un ser que a su vez aparece, es la de la invisibilidad. A partir de esta propiedad, que el sentido común comparte con la facultad de pensar, PEIRCE concluye que «la realidad guarda relación con el pensamiento humano», ignorando el hecho de que no sólo el pensamiento es invisible, sino que se ocupa de asuntos que también lo son, de cosas que no están *presentes* ante los

(63) Citado de Thomas LANDON THORSON· *Biopolitics.* New York. 1970. Pág. 91.

(64) *Summa Theologica,* pt. 1, qu. 78, 4 ad 1.

sentidos, a pesar de que también puedan ser, y de hecho la mayoría de las veces lo son, objetos sensoriales, archivados y clasificados en el almacén de la memoria y preparados así para una posterior reflexión. Thomas LANDON THORSON desarrolla la sugerencia de PEIRCE hasta llegar a la conclusión de que la «realidad guarda una relación con el proceso del pensamiento paralela a la que el medio ambiente mantiene con la evolución biológica» (65).

Estas observaciones se basan en el supuesto tácito de que los procesos intelectivos en nada se diferencian del razonamiento de sentido común; el resultado es el antiguo espejismo cartesiano con un disfraz más moderno. Aparte de lo lejos que el pensamiento pueda llegar y de todo lo que sea capaz de conseguir, el hecho cierto es que la realidad, tal como se ofrece al sentido común, en su puro y simple «estar ahí», siempre queda fuera de su alcance, inmutable ante su flujo. Siempre será el obstáculo en el que tropiezan y ante el que se derrumban, ya sea afirmándolo o negándolo. Los procesos de pensamiento, y no así el sentido común, se pueden localizar físicamente en el cerebro, pero a pesar de ello, siempre trascienden los datos biológicos, ya sean éstos funcionales o morfológicos, según la clasificación de PORTMANN. El sentido común, por el contrario, al igual que la sensación de realidad, se inscriben en nuestro aparato biológico, y el razonamiento de sentido común (que la escuela filosófica de Oxford confunde con el pensamiento) ciertamente podría guardar la misma relación con la realidad que la evolución biológica con el medio ambiente. THORSON está en lo cierto en lo que atañe al razonamiento de sentido común: «Es muy probable que estemos hablando de algo más que de una analogía; a lo mejor estamos describiendo dos aspectos del mismo proceso» (66). Y si el lenguaje, además del tesoro de palabras correspondientes a los objetos expuestos a los sentidos, no nos ofreciese las palabras-pensamiento que técnicamente se denominan «conceptos», tales como justicia, verdad, valor, divinidad y tantas otras que resultan indispensables hasta en el lenguaje cotidiano, es indudable que careceríamos de toda evidencia tangible de la actividad de pensar, lo que constituiría una razón suficiente para apoyar las primeras conclusiones de WITTGENSTEIN: «*Die Sprache ist ein*

(65) *Op. cit., loc. cit.*
(66) *Ibid.*

Teil unseres Organismus» («el lenguaje es una parte de nuestro organismo») (67).

El pensamiento, sin embargo, al poner en duda todo lo que capta, no tiene esa relación natural y evidente con la realidad. Cuando DESCARTES meditó acerca del significado de ciertos descubrimientos científicos, fue el pensamiento lo que destruyó la confianza del sentido común en la realidad, y su error consistió en creer que podría dilucidar la duda apartándose totalmente del mundo, expulsando de sus pensamientos toda realidad terrena y concentrándose en la pura actividad de pensar (*Cogito cogitationes* o *cogito me cogitare ergo sum*, es la exposición correcta de la famosa fórmula). Pero el pensamiento no puede ni demostrar ni refutar la *sensación* de realidad que surge del sexto sentido, al que los franceses llaman, probablemente a causa de ello, *le bon sens*, el buen sentido; cuando el pensamiento se aparta del mundo de las apariencias, también se retira de las evidencias sensoriales y, por lo tanto, de la sensación de realidad que comporta el sexto sentido. HUSSERL sostenía que la *supresión* [*epochē*] de esta sensación era el fundamento metodológico de su fenomenología. Para el Yo pensante, dicha suspensión es un hecho habitual, y en modo alguno un método especial que se pueda enseñar o aprender; se le conoce por el fenómeno bastante cotidiano del «despiste», que se observa en cualquiera que esté completamente absorto en cualquier tipo de pensamiento. En otras palabras, la pérdida del sentido común no es ni el vicio ni la virtud de los «pensadores de profesión» kantianos; siempre le ocurre a todo aquél que reflexiona profundamente sobre algo; lo único que tiene de particular es que a esos pensadores de profesión les ocurre con mucha frecuencia. Se trata de esas personas a las que llamamos filósofos, cuya forma de vida siempre será «la vida de un extraño» (*bios xenikos*), tal como en *La política* (68). Y la razón de que la perplejidad y el despiste no resulten más peligrosos, de que todos los «pensadores», tanto profesionales como profanos, sobrevivan con tanta facilidad a pesar de la pérdida de la sensación de realidad, estriba simplemente en que el Yo pensante se autoafirma tan sólo temporalmente: todo pensador, por eminente y profundo que pueda ser, no deja de ser «un hombre como tú y como yo» (PLATÓN),

(67) *Notebooks*. 1914-1916. Págs. 48, 48e.
(68) *Política*. 1324a16.

una apariencia que se mueve entre otras apariencias, dotada de sentido común y conocedora de los suficientes razonamientos de sentido común necesarios para sobrevivir.

8. Ciencia y sentido común; la distinción kantiana entre intelecto y razón; verdad y significado

A primera vista, parece que ocurre algo muy parecido con el científico moderno, que constantemente destruye ilusiones auténticas sin por ello perder su propia sensación de realidad, que le dice, como a nosotros, que el sol sale por la mañana y se oculta por la noche. Fue el pensamiento lo que les permitió a los hombres penetrar en los fenómenos y desenmascararlos como ilusiones, incluso aunque fuesen auténticas; el razonamiento de sentido común jamás se habría atrevido a trastornar de manera tan radical todas las evidencias de nuestro aparato sensorial. La famosa «disputa entre los antiguos y los modernos» plantea de hecho la cuestión de cuál es en realidad la meta del conocimiento; ¿se trata de «salvar los fenómenos», como creían los antiguos, o de descubrir el aparato funcional oculto que los hace aparecer? Las dudas del pensamiento acerca de la confianza que le merece la experiencia sensorial, su sospecha de que las cosas puedan ser bastante diferentes de la manera en que aparecen ante los sentidos humanos eran algo que no dejaba de darse con frecuencia en la Antigüedad. Los átomos de DEMÓCRITO no sólo eran indivisibles sino también invisibles; se movían en un vacío, su número era infinito y producían impresiones en nuestros sentidos por medio de diversas configuraciones y combinaciones; ARISTARCO fue el primero en proponer la hipótesis heliocéntrica, en el siglo III a. de C. Resulta interesante saber que las consecuencias de tales atrevimientos fueron bastante desagradables: DEMÓCRITO fue tildado de loco y ARISTARCO fue amenazado con una condena por impiedad. Pero lo relevante es, desde luego, que no se llevó a cabo ningún intento por demostrar tales hipótesis y no surgió ningún tipo de ciencia a partir de ellas.

No cabe duda de que el pensamiento desempeña un papel importantísimo en toda empresa científica, pero en el sentido de un medio para llegar a un fin; este último viene determinado por una decisión sobre lo que merece la pena ser conocido, y esta decisión no puede ser

nunca de carácter científico. Por añadidura, el fin es cognición o conocimiento y, al obtenerlo, pertenece claramente al mundo de los fenómenos; una vez que se ha establecido como verdad, pasa a formar parte integrante del mundo. La cognición y la sed de conocimiento nunca abandonan completamente el mundo de los fenómenos; si los científicos se retiran de él para «pensar», sólo lo hacen para encontrar caminos mejores y más prometedores, llamados métodos, que los lleven a él de nuevo. La ciencia, en este aspecto, no es más que una prolongación enormemente refinada del razonamiento de sentido común, en el que constantemente se disipan las ilusiones sensoriales tal como en la ciencia se corrigen los errores. El criterio en ambos casos es la evidencia, que como tal es inherente a un mundo de fenómenos. Y como en la misma naturaleza de éstos está el revelar y *el ocultar*, cada corrección y cada *des*-ilusión «es la pérdida de una evidencia sólo porque significa la adquisición de *otra evidencia*», en palabras de MERLEAU-PONTY (69). Nada, incluso en la interpretación que hace la ciencia de la empresa científica, garantiza que la nueva evidencia resultará más fiable que la que fue desechada.

El concepto mismo de *progreso ilimitado,* coetáneo del nacimiento de la ciencia moderna y que sigue siendo su principio inspirador dominante, es la mejor prueba de que toda ciencia se mueve todavía en el ámbito de la experiencia de sentido común, sujeta al error y engaño rectificables. Cuando en la investigación científica se generaliza la experiencia de la corrección constante se llega a un curioso «cada vez mejor», «cada vez más verdadero», es decir, a la infinitud del progreso, con su reconocimiento implícito de que *lo* bueno y *lo* verdadero son algo inalcanzables. Si alguna vez se consiguiese llegar a ellos, la sed de conocimiento se veria totalmente saciada y la búsqueda de cognición habria llegado a su fin. Desde luego, es poco probable que esto suceda, a la vista de la enormidad de lo desconocido, aunque si puede suceder que las ciencias particulares lleguen a los límites definidos de lo que el hombre puede llegar a conocer. Aún así, el hecho es que la idea moderna de progreso niega implícitamente tales limitaciones. La noción de progreso nació incuestionablemente como resultado de los tremendos avances del conocimiento científico, una auténtica avalancha de descubrimientos en los siglos XVI y

(69) *The Visible and the Invisible.* Pag. 40.

XVII, y pienso que es muy probable que fuera la implacabilidad propia del pensamiento puro, cuyas necesidades nunca se ven totalmente satisfechas, lo que, después de invadir las ciencias, llevara a los científicos a realizar más y más descubrimientos, de los que se desprendían nuevas teorías, de forma que los que se vieron envueltos en ese movimiento fueron víctimas de la ilusión de un proceso sin fin —el *proceso* del progreso. En este sentido, no debemos olvidar que la noción de la inacabable posibilidad de perfeccionamiento de la especie humana, tan arraigada en la Ilustración del siglo XVIII, no aparecia en la evaluación, bastante pesimista por cierto, de la naturaleza humana en los siglos XVI y XVII.

Sin embargo, hay una consecuencia de este desarrollo que me parece evidente y de importancia considerable. La noción misma de *verdad,* que de alguna manera había sobrevivido a todos los vaivenes de nuestra historia intelectual, sufrió una mutación decisiva: se vio transformada o, más bien, fragmentada en un rosario de certezas, cada una de las cuales, en su tiempo, clamaba por la validez general, aunque la misma continuidad de la investigación implicase algo meramente provisional. Este es un extraño estado de cosas. Podría incluso sugerir que si una determinada ciencia casualmente consiguiese alcanzar sus últimos fines, ello no determinaría que los investigadores abandonasen sus trabajos en ese campo; lo más probable es que los prosiguiesen incluso más allá de sus objetivos primeros, arrastrados por el impulso que produce la ilusión del progreso ilimitado, una especie de semejanza que surge de su propia actividad.

La transformación de la verdad en simples verdades parciales es, en primer lugar, resultado del hecho de que el científico sigue ligado al sentido común que nos permite afianzarnos en un mundo de fenómenos. El pensamiento se aparta radicalmente y en beneficio propio de ese mundo y de su naturaleza de evidencia palpable, mientras que la ciencia aprovecha una posible retirada, pero pensando en resultados concretos. Dicho de otro modo, en las teorías científicas es el razonamiento de sentido común el que se aventura, en última instancia, en el ámbito de la especulación pura, y la principal debilidad del sentido común en este aspecto ha radicado siempre en carecer de las salvaguardas que se dan en el pensamiento puro, a saber, su capacidad crítica que, como veremos, alberga en sí misma una tendencia altamente autodestructiva. Pero, volviendo al tema del progreso ilimita-

do, se puede decir que la falacia básica se descubrió muy pronto. Es bien sabido que la ciencia moderna hubiese resultado inaceptable para los antiguos no por el progreso en sí, sino a causa de su infinitud. También sabemos que los griegos tenían ciertos motivos para justificar su «prejuicio» contra el infinito. (PLATÓN descubrió que cualquier cosa que admita comparación es infinita por naturaleza, y para él, como para todos los griegos, la carencia de límites era la causa de todos los males) (70). De ahí surge su gran confianza en los números y en la medida: pone límites a lo que en sí y por sí [el placer, por ejemplo] «jamás tendrá ni comienzo (*arche*), ni medio, ni fin (*telos*)» (71).

Sólo aparentemente resulta paradójico que la ciencia moderna, siempre a la caza de manifestaciones de lo invisible —átomos, moléculas, partículas, células, genes— no haya aportado al mundo una cantidad espectacular y sin precedentes de nuevos objetos perceptibles. Para demostrar o refutar sus hipótesis, sus «paradigmas» (Thomas KUHN), así como para descubrir qué es lo que hace funcionar las cosas, comenzó a imitar los procesos de funcionamiento de la naturaleza. Con este propósito, produjo la enorme y complejísima gama de instrumentos y técnicas con los que se puede *obligar* a aparecer (aunque sólo sea bajo la forma de una medición en un instrumento de laboratorio) lo que habitualmente permanece oculto, ya que éste era el único medio de que disponía el científico para persuadirse de su realidad. La tecnología moderna nació en el laboratorio, pero ello no se debió a que los científicos deseasen crear máquinas o cambiar el mundo. Por más que sus teorías se alejen de la experiencia y razonamiento de sentido común, siempre se verán obligados a volver a alguna de sus formas, so pena de perder toda sensación de realidad en el objeto de su investigación. Y este retorno sólo es posible por medio del mundo artificial del laboratorio, donde se obliga a aparecer y revelarse plenamente todo aquéllo que no lo hace por sí mismo. La tecnología, el «trabajo mecánico» que el científico desprecia en cierto modo al considerar la aplicabilidad práctica como un mero subproducto de sus esfuerzos, introduce los descubrimientos científicos, efectuados «en unas condiciones de aislamiento total... con respecto a las demandas y necesidades del mundo profano y de la vida dia-

(70) *Filebo*. 25-26.
(71) *Ibid*. 31a.

ria» (72), en el mundo cotidiano de los fenómenos y los hace asequibles a la experiencia de sentido común; pero ésto sólo es posible debido a que los científicos a su vez dependen en último extremo de dicha experiencia. Visto desde la perspectiva del mundo «real», el laboratorio es la anticipación de un medio ambiente modificado, y los procesos cognitivos que utilizan las facultades humanas de pensar y fabricar como medios para lograr sus fines son, desde luego, las formas más refinadas del razonamiento de sentido común. La actividad de conocer no está relacionada en menor grado con nuestro sentido de la realidad y es tan creadora de mundo como la construcción de edificios.

Sin embargo, la facultad de pensar, a la que KANT, como hemos visto, llamó *Vernunft* (razón) para distinguirla de *Verstand* (intelecto), la facultad de cognición, es de una naturaleza completamente distinta. La diferencia, en su nivel más elemental y en propias palabras de KANT, estriba en el hecho de que «los conceptos de la razón nos sirven para concebir (*begreifen,* comprender), del mismo modo que los conceptos del intelecto nos sirven para aprehender las percepciones («*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*») (73). En otras palabras, el intelecto (*Verstand*) desea captar lo que se ofrece a los sentidos, pero la razón (*Vernunft*) quiere comprender su *significado.* La cognición, cuyo más alto criterio es la verdad, deriva ese criterio del mundo de los fenómenos, en el que situamos nuestros puntos de apoyo por medio de las percepciones sensoriales, cuyo testimonio es evidente por sí mismo; ningún argumento puede destruirlo y sólo otra evidencia puede sustituirlo. Como claramente indica la traducción alemana de la palabra latina *perceptio, Wahrnehmung,* que utiliza KANT (lo que se me ofrece en las percepciones y que debería ser verdad [*Wahr*]), la verdad se sitúa en la evidencia de los sentidos. Pero no ocurre ni mucho menos lo mismo con el significado y con la facultad de pensamiento que se dedica a buscarlo; ésta última no pregunta por lo que algo sea o si existe en absoluto —su existencia siempre se da por supuesta—, *sino qué significa el que ello exista.* Me parece que esta distinción entre verdad y significado no sólo resulta decisiva a

(72) Thomas S. KUHN *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago. 1962. Pág. 163.

(73) *Crítica de la Razón Pura.* B367.

la hora de interrogarse por la naturaleza del pensamiento humano, sino que también es la consecuencia necesaria de la crucial distinción kantiana entre razón e intelecto. No cabe duda de que KANT jamás intentó seguir esa implicación de su propio pensamiento; de hecho, en toda la historia de la filosofía es imposible encontrar una clara línea divisoria entre estas dos formas tan diferentes. Las excepciones —algunos comentarios ocasionales de ARISTÓTELES en *De Interpretatione*— no revistieron mayores consecuencias para la filosofía aristotélica posterior. En este temprano tratado sobre el lenguaje afirma: Cada «*logos* [frase, en el contexto] es un sonido con significado (*phōnē semantikē*)»: ofrece una señal, indica algo. Pero «no todos los *logoi* son relevadores (*apophantikos*), tan sólo aquellos en los que domina el lenguaje verdadero o falso (*alētheuenin* o *pseudesthai*). Y no siempre es así; por ejemplo, una plegaria es un *logos* [tiene significado], pero no es verdadero ni falso» (74).

Las preguntas que suscita nuestra sed de saber surgen de nuestra curiosidad por el mundo, de nuestro deseo de investigar todo aquello que se ofrece a nuestro aparato sensorial. La famosa primera frase de la *Metafísica*, de ARISTÓTELES, «*Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei*» (75) —«todos los hombres tienen el deseo natural de saber»—, traducida literalmente quiere decir: «Todos los hombres desean ver y haber visto [es decir, saber]», y ARISTÓTELES añade a continuación: «El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por si mismas, independientemente de su utilidad». En principio, se puede contestar a todas las preguntas que nacen del deseo de saber por medio de la experiencia y el razonamiento de sentido común; están expuestas al error corregible y a la ilusión del mismo modo que las percepciones y experiencias sensoriales. Ni siquiera la implacabilidad del Progreso de la ciencia moderna, que siempre se corrige a sí misma por el método de desechar las respuestas y volver a formular las preguntas, contradice el propósito básico de la ciencia —ver y conocer el mundo tal como se ofrece a los sentidos—, y su concepto de la verdad procede de la experiencia de sentido común de la evidencia irrefutable, que enmienda el error y disipa la ilusión. Pero las preguntas que surgen del pensamiento, cuya formulación está en la naturaleza misma de la ra-

(74) *De Interpretatione*, 17a 1-4.
(75) 980a22 y ss.

zón —las preguntas de significado— no pueden contestarlas ni el sentido común ni su forma más refinada, a la que llamamos ciencia. La búsqueda de significado «carece de sentido» para el sentido común y su razonamiento, ya que la función del sexto sentido es acoplarnos en el mundo de los fenómenos y hacer que el universo que se ofrece a nuestros sentidos nos resulte familiar y propio: estamos ahí y no se plantean más preguntas.

Lo que persiguen la ciencia y el ansia de conocimiento es la verdad *irrefutable*, es decir, proposiciones que los seres humanos sean incapaces de negar, proposiciones compulsivas. Pueden ser de dos tipos, tal como indicó LEIBNIZ: verdades de razonamiento y verdades de hecho. La principal distinción entre ellas se basa en su grado de compulsión: las verdades de «Razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible», mientras que «las de Hecho son contingentes y su opuesto posible» (76). Esta diferenciación es muy importante, aunque probablemente en un sentido distinto al que le daba LEIBNIZ. Las verdades de hecho, dejando a un lado su contingencia, son tan compulsivas para cualquiera que las contemple con sus propios ojos como la proposición de que dos y dos suman cuatro lo es para cualquiera que esté en su sano juicio. Lo que ocurre es que un hecho, un suceso, no puede ser presenciado por todos aquéllos que desean saben algo acerca de él, mientras que la verdad racional o matemática es evidente en sí misma para todo aquél que esté dotado de las mismas facultades mentales; su naturaleza compulsiva es universal, la fuerza compulsiva de la verdad factual es limitada; no alcanza a aquéllos que, al no poder haber sido testigos directos, dependen del testimonio de otros, a los que pueden creer o no. El auténtico opuesto de la verdad factual, tal como se distingue de la racional, no es el error ni la ilusión, sino la mentira deliberada.

La distinción que hace LEIBNIZ entre verdades de hecho y de razonamiento, cuya manifestación más elevada sería el razonamiento matemático —que solamente se ocupa de objetos de pensamiento y no requiere ni testigos ni presupuestos sensoriales—, se basa en la antiquísima diferenciación entre necesidad y contingencia, según la cual todo lo que es necesario, y cuyo opuesto es imposible, posee una dignidad ontológica superior a la de cualquier cosa que es pero que también podría no ser. Es muy probable que esta convicción de que el ra-

(76) *Monadología*. N. 33.

zonamiento matemático debe servir de paradigma para cualquier tipo de pensamiento se remonte hasta PITÁGORAS; en cualquier caso, se evidencia ya en el rechazo de PLATÓN a admitir en la filosofía a quien no sea un experto en matemáticas. También se encuentra en el fundamento del *dictamen rationis* medieval, el dictado de la razón. Un viejo *topos* de la filosofía griega afirma que la verdad obliga con la fuerza de la necesidad (*anagkē*), que es mucho más intensa que la de la violencia, y siempre se ha entendido este postulado como el reconocimiento de que la verdad puede obligar a los hombres con la irresistible fuerza de la Necesidad (*hyp' autēs alētheias anagkasthentes*, en palabras de ARISTÓTELES) (77). «*Euclides*», tal como señaló MERCIER DE LA RIVIÈRE, «*est un véritable despote; et les vérités qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques*» (78). La misma idea lleva a GROCIO a la convicción de que «ni siquiera Dios puede hacer que dos y dos no sumen cuatro» —lo que constituye una proposición bastante cuestionable, no sólo porque situaría a Dios bajo el dictado de la necesidad, sino porque, de ser cierta, sería igualmente válida en lo que respecta a la evidencia de la percepción sensorial, y fue precisamente en estos términos en los que Duns SCOTO la pondría en duda.

La fuente de la verdad matemática es el cerebro humano, y la *fuerza mental* no es menos natural, ni está peor dotada para guiarnos en un mundo fenoménico que nuestros sentidos, ayudados del sentido común y de su complemento, que KANT denominó intelecto. La mejor prueba de ello reside en el hecho, por otra parte bastante misterioso, de que el razonamiento matemático, la más pura actividad cerebral y la que, dada su abstracción con respecto a las propiedades que se ofrecen a los sentidos, más se aleja del razonamiento de sentido común, pudo jugar un papel tan decisivo y liberador en la exploración científica del universo. El intelecto, órgano del conocimiento y la cognición, todavía pertenece a este mundo. Según Duns SCOTO, se encuentra bajo el dominio de la naturaleza, *cadit sub natura*, y va acompañado por todas las necesidades propias del ser vivo dotado de

(77) *Física*. 188b30. TOMÁS DE AQUINO se hace eco de la frase aristotélica: «*quasi ab ipsa veritate coacti*» (como forzado por la verdad misma), en su comentario sobre *De Anima*. I, 2, 43.

(78) El *Dictionnaire de l'Académie* escribió en la misma línea: «*La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes*».

órganos sensoriales y poder mental. El contrario de la necesidad no es la contingencia ni el accidente, sino la libertad. Todo lo que aparece ante los ojos del hombre, todo lo que acontece a la mente humana, todo lo bueno o lo malo que les ocurre a los mortales es «contingente», incluso su propia existencia. Como todos sabemos:

> Inesperadamente, hace décadas, apareciste Tú
> surgiendo de la interminable cascada de criaturas que brotaron
> del vientre de la Naturaleza. Un hecho fortuito, dice la Ciencia.

Lo que no nos impide contestar con el poeta:

> ¡Fortuito jamás! Un auténtico milagro digo yo,
> porque, ¿quién no está seguro de que estaba destinado a ser? (79).

Pero este estar «destinado a ser» no es una verdad; es una proposición llena de sentido.

En otras palabras, no hay otras verdades más allá, por encima de las verdades de hecho: todas las verdades científicas son verdades factuales, sin excluir las que engendra la pura potencia mental y que se expresan en un lenguaje de signos especialmente diseñado, y sólo las proposiciones factuales son demostrables científicamente. Así, la proposición «el triángulo A se ríe» no es falsa, pero carece de significado, mientras que la demostración ontológica de la existencia de Dios según Anselmo DE CANTERBURY no es válida, y en este sentido no es cierta, pero sí está llena de significado. El conocimiento aspira ciertamente a la verdad, aunque ésta no sea verdad permanente como ocurre con la ciencia, sino una certeza parcial y provisional que se espera poder reemplazar por otras, más exactas, a medida que vaya prosperando el saber. Esperar que la verdad surja del pensamiento supone confundir la necesidad de pensar con el ansia de conocer. Se puede y se debe utilizar el pensamiento cuando se intenta saber, pero éste no es nunca el mismo en el ejercicio de esta función; no es más que el intermediario en una empresa totalmente distinta. (Parece que HEGEL fue el primero en alzar la voz en contra de las tendencias modernas que situaban a la filosofía en una posición similar a la que ostentaba en la Edad Media. «En aquel entonces, la filosofía tenía

(79) W. H. AUDEN· «Talking to Myself». *Collected Poems*. New York. 1976. Pág. 653.

que ser el lacayo de la teología, aceptando humildemente sus conclusiones, que debía estructurar en un límpido orden lógico, de forma que se pudiesen presentar en un contexto plausible y conceptualmente demostrable. En nuestros días, parece que la filosofía debe ser el criado de las demás ciencias... Su tarea consiste en demostrar los métodos de éstas» —algo que HEGEL denuncia como «captar las sombras de las sombras» (80).

La verdad es aquéllo que la naturaleza de nuestros sentidos o de nuestra mente nos obliga a admitir. Es muy fácil refutar la proposición de que todo aquél que es estaba «destinado a ser»; pero la certeza de que yo «debía ser» sobrevivirá intacta a la refutación porque es inherente a cualquier reflexión sobre el yo-soy.

Al trazar una línea divisoria entre verdad y significado, entre conocer y pensar, e insistir en su importancia, no pretendo negar la conexión entre la búsqueda de significado que lleva a cabo el pensamiento y la búsqueda de la verdad, propia del conocimiento. Al formular la pregunta del significado, que carece de respuesta, los hombres se muestran como seres interrogantes. Detrás de todas las preguntas cognitivas para las que los hombres encuentran respuesta acechan las que no la tienen, que parecen completamente ociosas y como tales han sido siempre denunciadas. Es más que probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia de significado que llamamos pensar y dejasen de plantear preguntas sin respuesta, no sólo dejarían de ser capaces de crear esos objetos-pensamiento llamados obras de arte, sino que tampoco podrían plantear todas las preguntas sin respuesta en las que se apoya toda civilización. En este sentido, la razón es la condición *a priori* del intelecto y de la cognición; y es precisamente por la íntima conexión entre razón e intelecto, a pesar de la enorme diferencia de intención y propósito, por lo que los filósofos han sentido siempre la tentación de aceptar el criterio de la verdad —tan válido para la ciencia y la vida diaria— en sus propias actividades que, por ello, se salen de lo corriente. En efecto, nuestro deseo de saber, ya surja de perplejidades prácticas o puramente teóricas, puede verse calmado cuando alcanza el objetivo prescrito, y mientras que es probable que nuestra sed de conocimiento nunca se logre saciar a causa de la inmensidad de lo desconocido, la actividad misma deja tras de sí un tesoro de conocimientos cada vez más grande que

(80) *Philosophie der Weltgeschichte* Lasson ed. Leipzig 1920, pt. 1 Págs. 61 62

cada civilización almacena como parte integrante de su propio mundo. La pérdida de esta acumulación y de la habilidad técnica necesaria para conservarla y aumentarla significa invariablemente el fin de ese mundo en particular. La actividad de pensar, por el contrario, no deja nada tan tangible y, por lo tanto, la necesidad de pensar no podrá ser nunca satisfecha por las visiones de los «sabios». En lo que respecta a los resultados positivos, lo más que podemos esperar de ella es lo que KANT finalmente consiguiera con su propósito «de extender, si bien sólo negativamente, el uso de la razón más allá de los límites del mundo sensible, es decir, eliminar los obstáculos que la razón pone en su propio camino» (81).

La famosa distinción de KANT entre *Vernunft* y *Verstand,* entre una facultad de pensamiento especulativo y la capacidad de conocer nacida de la experiencia sensorial —donde «todo pensamiento no es más que un medio para alcanzar la intuición» («sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquéllo a que apunta todo pensamiento en cuanto que medio») (82)—, reviste consecuencias mucho más amplias, y probablemente bien distintas también, de las que él mismo hubiera admitido (83). Refiriéndose a PLATON, hizo observar en cierta ocasión «que no es raro que, comparando los pensamientos

(81) Notas sobre la Metafísica Akademie Ausgabe Vol XVIII 4849

(82) *Crítica de la Razón Pura* A19, B33

(83) La unica interpretación de KANT que conozco que puede ser citada en apoyo de mi propia comprensión de la distinción de KANT entre razon e intelecto es el magnífico análisis de Eric WEIL de la *Crítica de la Razón Pura,* «*Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi*», en *Problemes Kantiens,* 2.ª ed., Paris, 1970 Segun WEIL es inevitable «*d'affirmer que Kant, qui denie a la raison pure la possibilite de* connaître *et de développer une* science, *lui reconnaît, en revanche, celle d'acquerir un* savoir *qui, au lieu de connaître,* pense» (pag 23) Debe admitirse, sin embargo, que las conclusiones de WEIL permanecen mas cerca de la comprension que KANT tenia de si mismo WEIL está principalmente interesado en la interconexión entre razon Pura y Practica y afirma, asi, que «*le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherche dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une "theorie de la connaissance"* .» (pag. 33), mientras que las reservas mas importantes que yo introduzco respecto a la filosofia de KANT afectan precisamente a su filosofia moral, es decir, la *Critica de la Razon Pura,* aunque estoy de acuerdo, desde luego, en que aquellos que leen la *Crítica de la Razón Pura* como una especie de epistemologia, parecen ignorar completamente los capitulos finales del libro (pag 34) Los cuatro ensayos que

expresados por un autor acerca de su teoría..., lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba, incluso, de forma contraria a su propio objetivo» (84). A pesar de su insistencia en la incapacidad de la razón para llegar al saber, en especial *en lo referente a Dios, la Inmortalidad y la Libertad —los objetos de* pensamiento más elevados, a su entender—, no pudo abandonar del todo la convicción de que la meta última del pensamiento, como la del saber, es la verdad y la cognición; por ello utiliza en las Críticas el término *Vernunfterkenntnis,* «el conocimiento que parte de la razón pura» (85), noción que debería haberle parecido una contradicción en los términos. Nunca llegó a ser plenamente consciente de haber liberado la razón y el pensamiento, de haber dotado de justificación a esta facultad y a su actividad correspondiente, incluso aunque no hubieran podido alardear de ningún resultado «positivo». Como hemos visto, declaró haber tenido que «suprimir el *saber*... para dejar sitio a la fe» (86), pero lo único que suprimió fue el saber de las cosas que son incognoscibles, y no le hizo un sitio a la fe, sino al pensamiento. Creyó haber sentado los fundamentos de una «metafísica sistemática» futura que «legaba a la posteridad» (87), y es bien cierto que sin su liberación del pensamiento especulativo, el idealismo alemán y sus sistemas metafísicos difícilmente hubieran visto la luz. Pero la nueva generación de filósofos —FICHTE, SCHELLING, HEGEL— no le hubiera agradado demasiado. Una vez que, gracias a KANT, se emanciparon del dogmatismo de la vieja escuela y de sus ejercicios estériles, animados por él a entregarse al pensamiento especulativo, lo que hicieron, de hecho, fue inspirarse en DESCARTES, lanzarse a la búsqueda de la certeza, difuminar, una vez más, la línea divisoria entre pensamiento y saber, creyendo firmemente que los resultados de sus es-

---

componen el libro de WEIL, con mucho el más importante de la crítica kantiana reciente, están todos basados en la simple, pero básica idea de que «*l'opposition* connaître... *et* penser... *est fondamentale pour la compréhension de la pensée kantienne*» (página 112, n.º 2).

(84) *Crítica de la Razón Pura.* A314.

(85) *Ibid.* B868.

(86) *Ibid.* BXXX.

(87) *Ibid.*

peculaciones poseían el mismo grado de validez que los procesos cognitivos.

La debilidad del más importante descubrimiento de KANT, la distinción entre el saber, que utiliza el pensar como un medio para conseguir un fin, y el pensamiento en sí, tal como surge de «la naturaleza misma de nuestra razón», sin ningún otro fin que el suyo propio, radica en que no cesó de comparar uno con el otro. Sólo si la verdad (la intuición, en KANT), y no el significado, es el último criterio de las actividades mentales del hombre, tiene sentido hablar en este contexto de engaño o ilusión. «Es imposible que la razón», afirma, «este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación, contenga, por su parte, engaños e ilusiones originarios» (88). Está en lo cierto, pero sólo porque la razón, como facultad del pensamiento especulativo, no se mueve en el mundo de los fenómenos y, por lo tanto, puede engendrar sinsentidos y ausencias de significado, pero no ilusiones o engaños, que se inscriban en el ámbito de la percepción sensorial y del razonamiento de sentido común. El mismo así lo reconoce cuando califica las ideas de la razón pura como meros conceptos «heurísticos» y no «ostensivos» (89); actúan a modo de tanteo —no demuestran ni manifiestan nada. «No han de aceptarse a sí mismas, sino simplemente como realidad de un esquema... y no debemos basarnos en ellas en cuanto cosas en sí mismas, sino en cuanto análogas de las cosas reales» (90). En otras palabras, no alcanzan la realidad, no la pueden presentar ni representar. No es que no sean capaces de captar los objetos trascendentes que se hallan fuera del mundo; *fuera de su alcance se encuentra también* la realidad que emana de la común actividad de los cinco sentidos, moderados por el sentido común, que está garantizada por la pluralidad. Pero KANT no insiste en este aspecto de la cuestión, ya que teme que sus ideas se revelen entonces como «objetos de pensamiento vacíos» (*leere Gedankendinge*) (91) —como lo son, de hecho, invariablemente cuando se atreven a mostrarse al desnudo, es decir, sin estar transformadas, y en cierto sentido falsificadas, por el lenguaje, en nuestro mundo cotidiano y en la comunicación diaria.

(88) *Ibid.* B697.
(89) *Ibid.* B699.
(90) *Ibid.* B702.
(91) *Ibid.* B698.

Por esa misma razón, quizá, equipara lo que aquí hemos llamado significado con el Fin e incluso con el Propósito (*Zweck* y *Absicht*): «Esta unidad formal suprema, que sólo se apoya en conceptos de razón, es la unidad de las cosas *conforme a fines*. El interés *especulativo* de la razón nos hace considerar toda ordenación en el mundo como si dimanara del propósito de una razón suprema» (92). Pero resulta que la razón persigue fines específicos, busca propósitos concretos cuando recurre a sus ideas; lo que hace que los hombres piensen es la necesidad de la razón humana y su interés en Dios, la Libertad y la Inmortalidad, aunque tan sólo unas páginas más adelante admite que «el interés meramente especulativo de la razón» respecto a los tres objetos de pensamiento más importantes —«la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios— es mínimo; a este respecto sería difícil que se emprendiera una fatigosa labor de investigación trascendental envuelta en obstáculos interminables... porque no habría posibilidad de emplear los descubrimientos que pudieran hacerse en ella de forma que se revelara su utilidad *in concreto*» (93). Pero no debemos lanzarnos a la caza de pequeñas contradicciones en la obra de este gran pensador. En medio de los pasajes citados aparece la frase que está en total contraste con su propia ecuación de la razón con el Fin: «La razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma. No puede tener otra ocupación» (94).

---

(92) *Ibid.* B714.
(93) *Ibid.* B826.
(94) *Ibid.* B708.

II

LAS ACTIVIDADES MENTALES EN UN MUNDO DE FENOMENOS



9. Invisibilidad y retirada

El pensar, la voluntad y el juicio son las tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse unas de otras, y si bien poseen algunas características comunes, no se dejan reducir a un común denominador. A la pregunta «¿qué nos hace pensar?», en última instancia no hay otra respuesta más que lo que KANT llamara la «necesidad de la razón», el impulso interno que lleva a esta facultad a actualizarse en la especulación. Algo similar es válido también para la voluntad, que no se puede movilizar por la razón ni el deseo: «nada que no sea la voluntad es la causa de la volición» (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*), según la sorprendente fórmula de Duns ESCOTO, o «*voluntas vult se velle*» («la voluntad se quiere querer»), como se ve obligado a admitir el mismo SANTO TOMÁS, el menos voluntarista de los que se dedicaran a reflexionar sobre esta facultad (1). El juicio, en fin, ese misterioso don del espíritu, a través del cual lo general —siempre una construcción mental— se une a lo particular —siempre abierto a la experiencia sensorial—, es un «talento peculiar», de ninguna forma inherente al intelecto, ni siquiera en el caso de los «juicios determinantes» —donde lo particular se subsume bajo reglas generales en forma de silogismo—, pues no existe regla alguna para *aplicar* la regla. El saber aplicar lo particular a lo general es un «don natural» adicional, cuya carencia, según KANT, es lo «que generalmente se llama estupidez, y no puede ser suplida por educación alguna» (2). La naturaleza autónoma del juicio se hace aún más patente en el caso del «juicio reflexivo», que no desciende «de lo general a lo particular», sino que asciende de lo «particular... a lo universal», decidiendo, sin reglas generales: esto es bello, esto es feo; esto es cierto, esto es falso; y, como principio director, el juicio

(1) *De Veritate*, qu. XXII, art. 12.

(2) *Crítica de la Razón Pura*. B171-B174.

aquí «sólo es capaz de manifestarlo como una ley desde y para sí mismo» (3). Si a estas actividades mentales las he calificado de básicas, es porque son autónomas; cada una de ellas sigue las normas propias de su misma actividad, aunque todas dependan de una cierta tranquilidad de las pasiones del alma, de esa «calma desapasionada» que HEGEL adscribe a «la condición meramente pensante» (4). Dado que siempre es el espíritu de una misma persona quien piensa, quiere y juzga, la naturaleza autónoma de estas actividades ha engendrado grandes dificultades. La incapacidad de la razón para poner en marcha la voluntad, aparte del hecho de que el pensamiento sólo puede «comprender» lo que ya ha pasado, pero no lo puede eliminar ni «rejuvenecer» —«sólo al anochecer emprende el vuelo la lechuza de Minerva» (5)—, conduce a las distintas doctrinas en las que se reconoce la impotencia del espíritu y la fuerza de lo irracional, en suma, al famoso aforismo de HUME de que «la razón es y *debe* ser sólo la esclava de las pasiones», es decir, a la contrapartida, más bien simplista, de la idea de PLATÓN del incuestionable gobierno de la razón en el reino del alma. Lo que sí merece ser resaltado en todas estas teorías es su monismo implícito, la afirmación de que, detrás de la evidente multiplicidad de los fenómenos y, más en línea con nuestro contexto, detrás de la obvia pluralidad de las facultades y habilidades del hombre, debe existir una unidad —el viejo *hen pan*, el «todo es uno»—, ya sea una fuente única o un único soberano.

De la autonomía de las actividades mentales se deriva, además, su ser incondicionado. Ningún condicionamiento del mundo o la vida les afecta directamente. Pues la «calma desapasionada» propia del alma no es una condición propiamente dicha; la simple calma no basta para provocar la actividad mental, el impulso de pensar; la «necesidad de la razón» calma las pasiones más que ninguna otra cosa. En efecto, los objetos de mi pensar, de mi voluntad o de mi juicio, los objetos del espíritu, aparecen dados en el mundo o se deducen de lo que yo haya vivido, pero en su naturaleza de pura actividad no están ni condicionados ni necesitados del mundo o de la vida. El hombre,

---

(3) *Crítica del Juicio*, trad. inglesa de J. H. BERNARD. Nueva York. 1951. Introducción. IV.

(4) *Ciencia de la Lógica*. Prefacio a la segunda edición.

(5) *Filosofía del Derecho*. Prefacio.

aunque totalmente condicionado existencialmente —limitado por el lapso temporal entre la vida y la muerte, sujeto al esfuerzo para poder vivir, incitado a trabajar para poder crearse un hogar en el mundo, empujado a la acción a fin de encontrar su lugar en la sociedad de los otros hombres—, puede trascender todas estas condiciones, pero sólo mentalmente, nunca en la realidad ni en el conocimento, y el saber mediante el que es capaz de explorar la realidad del mundo y la suya propia. Puede juzgar, afirmativa o negativamente, la realidad en que ha nacido y que, por ello, también le condiciona; puede querer lo imposible, la vida eterna, por ejemplo; y puede especular, es decir, pensar con sentido, sobre lo desconocido y lo incognoscible. Y aunque todo esto no pueda cambiar nunca directamente la realidad —en efecto, en nuestro mundo no hay oposición más clara y radical que aquélla entre hacer y pensar—, los principios a partir de los que actuamos y los criterios por los que juzgamos y guiamos nuestras vidas dependen, en última instancia, de la vida del espíritu. En resumen, dependen de la forma en que se llevan a efecto estas actividades mentales aparentemente sin provecho, que no producen ningún resultado y que «no nos dotan directamente con la capacidad de actuar» (HEIDEGGER). La ausencia de pensamiento es, en realidad, un factor importante de la existencia humana, estadísticamente el más importante de todos, y no sólo en la conducta de una mayoría, sino en la de todos. El mismo carácter de urgencia, la *a-scholia* de los asuntos humanos, requiere juicios provisionales, el recurso a los hábitos y a la costumbre, es decir, a los prejuicios. Respecto del mundo de los fenómenos, que afecta nuestros sentidos así como el alma y nuestro sentido común, ya dijo HERÁCLITO con acierto en palabras todavía no afectadas por la terminología: «el saber está separado de todas las cosas» (*sophon estí pantōn kechōrismenon*) (6). Esta separación total es lo que le permitió a KANT creer tan firmemente en la existencia de otros seres inteligibles en algún rincón del universo, a saber, en criaturas capaces del mismo tipo de pensamiento razonable, aunque desprovistas de nuestro equipo sensorial y de nuestro poder cerebral, es decir, privadas de nuestros criterios de verdad y falsedad y de nuestras condiciones para la experiencia y conocimiento científico.

(6) Frag. 108.

Desde la perspectiva del mundo de los fenómenos y de las actividades que él condiciona, la mayor característica de las actividades mentales es su invisibilidad. A decir verdad, nunca aparecen, aunque sí se manifiestan al Yo que piensa, quiere y juzga, que es consciente de su ser activo, pero que carece de la habilidad o la necesidad de aparecer como tal. El *lathē biōsas* de los epicúreos pudo haber sido un consejo de prudencia; es también una exacta descripción, al menos negativamente, del *topos*, la ubicación del hombre que piensa; de hecho, es la contrapartida exacta del *spectemur agendo* (contemplémonos en acción) de John ADAMS. En otras palabras, a lo invisible que se manifiesta en el pensamiento corresponde una facultad humana que, a diferencia de las otras, no sólo es invisible en el estado latente de simple potencia, sino que, incluso cuando se actualiza, permanece como no manifiesta. Si consideramos el abanico completo de actividades humanas desde el punto de vista de los fenómenos, nos encontramos con muchos niveles de manifestación. Ni el trabajo ni la invención precisan el despliegue de la actividad misma; sólo la acción y el lenguaje necesitan un espacio o una apariencia —como ocurre con los que ven y oyen— a fin de poder ser actualizados. Pero ninguna de estas actividades es invisible. Si siguiéramos la práctica lingüística griega, según la cual los «héroes», seres actuantes por antonomasia, recibian el nombre de *andres epiphaneis*, los especialmente visibles, a los pensadores tendríamos que llamarlos entonces hombres invisibles, por definición y vocación (7).

En este, como en otros aspectos, el espíritu difiere completamente del alma, su mayor competidor en la primacia sobre nuestra vida interior, no visible. El alma, donde nacen nuestras pasiones, nuestros sentimientos y emociones, es una mezcla más o menos confusa de hechos que nosotros no producimos, sino que sufrimos (*pathein*) y que en casos de gran intensidad nos inundan, como ocurre con el dolor y el placer; su invisibilidad nos recuerda a la de nuestros órganos corporales internos, cuyo funcionamiento o no funcionamiento podemos percibir, pero somos incapaces de controlar. La vida del espíritu, por el contrario, es pura actividad, y esta actividad, como cualquier otra, puede detenerse o ponerse en marcha a voluntad. Las pasiones, aún siendo su sede invisible, poseen además una expresividad propia:

(7) TUCIDIDES II. 43.

nos sonrojamos de vergüenza o turbación, empalidecemos de temor o de ira, podemos brillar de felicidad o parecer desanimados, siendo preciso un considerable entrenamiento en la capacidad de autocontrol para poder prevenir que se manifiesten. La única manifestación del espiritu es la distracción, un evidente rechazo del entorno exterior, fenómeno puramente negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior.

El mero hecho de la invisibilidad, el que algo pueda existir sin manifestarse a la vista, debió resultar siempre algo sorprendente. Hasta qué punto tuvo que ser así puede deducirse de la extraña reticencia, por parte de toda nuestra tradición, por trazar líneas divisorias entre alma, espiritu y conciencia, tantas veces asimiladas unas y otras como objetos de nuestro sentido interno por la sola razón de que no se aparecen a los sentidos externos. Así llegó PLATÓN a la conclusión de que el alma es invisible, porque fue creada para conocer lo invisible en un mundo de cosas visibles. E incluso KANT, entre los filósofos con mucho el más crítico de los prejuicios metafísicos tradicionales, cita ocasionalmente dos categorías de objetos: «Yo», ser pensante, soy un objeto del sentido interno y me llamo «alma». Aquello que es objeto de los sentidos externos se llama «cuerpo» (8). Esto, desde luego, no es sino una variación de la antigua teoría metafisica de los dos mundos. Se traza una analogia con el carácter externo de la experiencia sensorial, y se supone que un espacio interno engloba aquello que está en nuestro interior, de igual forma que el espacio externo acoge nuestros cuerpos; y esto de una manera tal, que un «sentido interno», a saber, la intuición de la introspección, puede concebirse como capaz de averiguar lo que ocurre «allí dentro» con la misma certeza que guia nuestros sentidos externos en el mundo exterior. Y en lo referente al alma, no es del todo desacertada una analogía similar. Dado que los sentimientos y las emociones no se producen por sí mismos, sino que son «pasiones» suscitadas por acontecimientos externos que afectan al alma y ocasionan determinadas reacciones, los *pathēmata* o humores y estados pasivos del alma, en tanto que experiencias internas, pueden en verdad abrirse al sentido interno de la introspección, precisamente porque sólo son posibles, como KANT precisara alguna vez, «bajo el supuesto de la experiencia externa» (9). Su

(8) *Crítica de la Razón Pura.* B400.

(9) *Ibid.* B275.

misma pasividad, además, el hecho de no poder ser modificadas por una intención deliberada, les dota de una impresionante apariencia de estabilidad. Esta apariencia crea entonces algunas ilusiones de estabilidad, que, a su vez, conduce a la teoría de que el espíritu no sólo es el maestro de sus actividades propias, sino que también puede gobernar las pasiones del alma —como si el espíritu fuera su órgano más elevado. Esta teoría es muy antigua y encuentra su culminación en las doctrinas estoicas del control de la mente sobre el placer y el dolor; su falacia intrínseca —que alguien pueda *sentirse* feliz mientras está siendo quemado en el toro de Falaris— radica, en última instancia, en la identificación de alma y espíritu, es decir, en atribuir al alma y a su pasividad propia la poderosa soberanía del espíritu.

Ningún acto mental, y menos aún el acto de pensar, se contenta con su objeto tal y como le viene dado. Siempre trasciende lo simplemente dado por aquello que pueda haber suscitado su atención, y lo transforma en lo que Petrus Johannis OLIVI, filósofo franciscano voluntarista del siglo XIII (10), llamó un *experimentum suitatis*, experiencia del Yo consigo mismo. Dado que la pluralidad es una de las condiciones existenciales fundamentales de la vida humana en la tierra —hasta tal punto que *inter homines esse*, estar entre los hombres, era para los romanos el signo de estar vivo, de ser conscientes de la realidad del mundo y de uno mismo, e «*inter hominis esse desinere*», dejar de estar entre los hombres, era sinónimo de la muerte—, el estar solo y tener relaciones conmigo mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu. Se puede decir del espíritu que tiene una vida propia sólo en la medida en que actualiza esta relación, en cuyo seno, existencialmente, la pluralidad se reduce a la dualidad ya implícita en el hecho y la palabra «consciencia», o *syn-eidenai* —conocer. A este estado existencial en el que yo me hago compañía a mí mismo, yo lo llamaría «solitud», para distinguirlo de «soledad», donde yo me encuentro solo, pero privado no ya únicamente de la compañía humana, sino también de mi propia compañía potencial. Sólo en la soledad siento que *me falta* la compañía humana, y sólo la aguda conciencia de tal privación hace que los hombres existan realmente en el

(10) Véase Ernst STADTLR *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*. Munich, Paderborn, Viena. 1971. Pág. 195.

singular, y sólo en los sueños o en la locura son quizá plenamente conscientes del irresistible e «indecible horror» de este estado (11). Las actividades mentales mismas son testigos, dada su naturaleza *reflexiva,* de esta *dualidad* inherente a la conciencia; ese sujeto agente sólo puede estar espiritualmente activo en tanto que vuelve, implícita o explícitamente, sobre sí mismo. La conciencia —el «yo pienso» de KANT—, naturalmente, no sólo acompaña «todas las demás representaciones», sino cualquiera de mis actividades, en las que, no obstante, puedo olvidarme de mí mismo. La conciencia como tal, antes de ser actualizada en la «solicitud», sólo llega a sentir la identidad del yo soy —«soy consciente de mí mismo, no como yo me aparezco a mí mismo, ni de lo que sea en mí mismo, sino sólo del que soy» (12)—, y esto garantiza la continuidad idéntica del Yo a través de la multiplicidad de las representaciones, experiencias y memorias de una vida entera. El «yo pienso» expresa así el «acto que determina mi existencia» (13). Las actividades mentales y, como veremos más tarde, especialmente el pensar —el diálogo silencioso del Yo consigo mismo—, se pueden concebir como la actualización de la dualidad original o la separación entre Yo y yo mismo que es inherente a toda conciencia. Pero esta simple autopercepción de la cual soy yo, por decirlo así, inconscientemente consciente, no es una actividad; al acompañar a todas las demás actividades garantiza un yo-soy-yo totalmente silencioso.

La vida del espíritu en la que yo me hago compañía a mí mismo puede ser silenciosa; por la naturaleza reflexiva de todas sus actividades no puede ser nunca muda ni olvidarse totalmente de sí misma. Todo *cogitare,* cualquiera que sea su objeto, es también un *cogito me cogitare,* toda volición un *volo me vele,* y todo juicio es posible, como MONTESQUIEU dijera alguna vez, gracias a un «*retour secret sur moi-même*». Esta reflexividad parece apuntar hacia una localización interior de los actos mentales, elaborada a partir del principio del espacio exterior, donde tienen lugar mis actos no mentales. Pero el que esta interioridad, a diferencia de la interioridad pasiva del alma, sólo

(11) Véase la magnífica descripción de tal sueño de la «completa soledad» en *De lo bello y lo sublime,* de KANT. Trad. inglesa de John T. GOLDTHWAIT. Berkeley, Los Angeles. 1960. Págs. 48-49.

(12) *Crítica de la Razón Pura.* B157. *Cfr.* cap. 1 de este volumen. Págs. 59-61.

(13) *Ibid.* B158 n.

se pueda concebir como centro de actividades, es una falacia que tiene su origen histórico en el descubrimiento, en los primeros siglos de la era cristiana, de la voluntad y de las experiencias del Yo volente. Pues sólo en tanto que dura tal actividad se es consciente de las actividades del espíritu y de su reflexividad. Es como si los mismos órganos del pensamiento, la voluntad o el juicio sólo existieran cuando se piensa, se quiere o se juzga; en estado latente, suponiendo que tal estado exista antes de la actualización, no son accesibles a la introspección. El Yo pensante, del cual soy plenamente consciente mientras dura la actividad pensante, desaparece como un mero espejismo cuando se vuelve a afirmar el mundo real.

Las diferentes actividades mentales que, por definición, no aparecen, acontecen en un mundo de fenómenos y a través de un ser que participa de estos fenómenos gracias a sus órganos receptores sensoriales, y por medio de su habilidad y necesidad de aparecerse a los demás; de ahí que no pueden hacerse presentes si no es mediante una deliberada *retirada* del mundo de los fenómenos. No se trata tanto de una retirada del mundo —sólo el pensamiento, por su tendencia a la generalización, es decir, su especial atención por lo general frente a lo particular, tiende a retirarse completamente del mundo— cuanto una retirada de la *presencia* del mundo en los sentidos. *Todo acto mental se apoya en la facultad que tiene el espíritu para tener presente en sí mismo aquello que está ausente para los sentidos.* La representación, el hacer presente aquello que en realidad está ausente, es el único don del espíritu, y dado que toda nuestra terminología mental se apoya en metáforas extraídas de la experiencia visual, este don recibe el nombre de *imaginación*, definida por KANT como «la facultad de la intuición incluso fuera de la presencia del objeto (14). La facultad del espíritu para hacer presente lo que está ausente no se restringe, desde luego, a las imágenes mentales de objetos ausentes; en general, la memoria almacena y pone a la disposición del recuerdo lo que *ya no es*, y la voluntad aporta aquello que podrá traer el futuro, pero que *no es todavía.* Sólo gracias a la capacidad del espíritu para hacer presente lo que está ausente podemos decir «no más» y crearnos un pasado, o decir «no todavía», y prepararnos para el futuro. Pero esto sólo lo puede hacer el espíritu una vez que se ha retirado del presente y de las necesidades de la vida cotidiana. Así, para movilizar la vo-

(14) «Anthropologie», n. 28. *Werke.* Vol. VI. Pág. 466.

luntad, el espíritu debe apartarse de la inmediatez del deseo, que sin reflexión ni reflexividad tiende la mano para hacerse con el objeto deseado; pues la voluntad no se ocupa de objetos, sino de proyectos, como por ejemplo, de la disposición futura de una cosa que puede no desear en el presente. La voluntad transforma el deseo en una intención. Y el juicio, por último, ya sea estético, legal o moral, presupone una deliberada y absolutamente «innatural» retirada de la parcialidad y participación de los intereses inmediatos tal y como corresponde a mi posición en el mundo y el papel que allí juegan.

Sería un error, creo, intentar establecer un orden jerárquico entre las actividades del espíritu, pero considero también que apenas se puede negar la existencia de un determinado orden de prioridades. Sería inimaginable cómo podríamos querer o juzgar, esto es, operar con cosas que no son todavía o que ya no son, si el poder de representación y el esfuerzo que se requiere para dirigir la atención mental sobre aquello que escapa a la atención de la percepción sensorial, no se hubiera adelantado y hubiera dispuesto el espíritu a la reflexión, así como a la voluntad y al juicio. En otras palabras, lo que generalmente llamamos «pensar», aunque no baste para poner la voluntad en movimiento o para dotar al juicio de reglas universales, debe disponer los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia; en suma, los debe *desensorizar*.

La mejor caracterización que conozco de este proceso preparatorio se contiene en SAN AGUSTÍN. Según dice, la percepción sensorial, «la visión que aconteció en el exterior cuando los sentidos fueron informados por un cuerpo sensible es seguida de una visión interior», la imagen que la re-presenta (15). Esta imagen se almacena después en la memoria, lista para llegar a ser una «visión en el pensamiento» cuando el espíritu la haga suya; «lo que permanece en la memoria» —la mera imagen de lo que fue real alguna vez— difiere decisivamente de la «visión en el pensamiento», el objeto deliberadamente recordado. «Una cosa es lo que permanece en la memoria y otra distinta es lo que aparece cuando recordamos» (16), pues «lo que se es-

---

(15) *La Trinidad*, lib. XI, cap. 3. Traducción inglesa: *Fathers of the Church*. Washington D.C. 1963. Vol. 45.

(16) *Ibid.*

conde y se retiene en la memoria es distinto de aquello que se expresa en la representación del que recuerda» (17). Por eso el objeto de pensamiento es distinto de la imagen, al igual que la imagen es diferente del objeto sensible y visible del que es su mera representación. A causa de esta doble transformación es por lo que el pensamiento «de hecho va más allá» y traspasa el dominio de toda imaginación posible, aunque nuestra «razón proclama la infinidad del número, inabarcable por la vista, de objetos materiales», o «nos enseña que hasta los menores átomos son divisibles hasta el infinito» (18). La imaginación, que transforma un objeto visible en una imagen invisible apta para ser almacenada en el espíritu, constituye entonces la condición *sine qua non* para que éste reciba los objetos de pensamiento adecuado; pero éstos sólo comienzan a existir cuando el espíritu recuerda activa y deliberadamente y, entre lo contenido en el depósito de la memoria, elige aquello que incita suficientemente su interés para provocar la concentración; con estas operaciones aprende a operar el espíritu con objetos ausentes y se prepara para ir «avanzando» hacia la comprensión de los objetos que están siempre ausentes y no pueden ser recordados porque nunca se manifestaron a los sentidos.

Esta última clase de objetos de pensamiento —conceptos, ideas, categorías y otros— fueron, en efecto, el material específico de la filosofía «profesional», pero no hay nada en la vida ordinaria de las personas que no pueda llegar a ser el alimento del pensamiento, esto es, someterse a la doble transformación mediante la cual el objeto sensorial se convierte en un adecuado objeto de pensamiento. Todas las cuestiones metafísicas que la filosofía fue adoptando como problemas propios tienen su punto de partida en experiencias normales de sentido común; la «necesidad de la razón» —la búsqueda de significado que lleva a los hombres a suscitarla— no difiere en nada de la necesidad que puedan sentir de narrar algún hecho al que hayan asistido, o de reflejarlo en poemas. En todas estas actividades de reflexión, el hombre se mueve fuera del mundo de los fenómenos y utiliza un lenguaje cargado de palabras abstractas que, desde luego, hasta que se convirtieron en términos específicos de la filosofía, formaban ya parte desde hacía tiempo del lenguaje común. Para el pensamien-

(17) *Ibid.*, cap. 8.
(18) *Ibid.*, cap. 10.

to, entonces, aunque no para la filosofía en sentido estricto, la retirada del mundo de los fenómenos constituye la única precondición esencial. Para que podamos pensar en alguien es preciso que no esté en nuestra presencia; mientras permanezcamos con alguien no podremos pensar ni en él ni sobre lo que a él le concierne; el pensar supone siempre un recuerdo; todo pensamiento es, en sentido estricto, un «re-pensamiento». Naturalmente, puede ocurrir que comencemos a pensar en alguien o algo todavía presente, en cuyo caso nos habríamos escapado ya subrepticiamente de lo que nos rodea y nos comportaríamos como si ya estuviéramos ausentes.

Estas observaciones dejan entrever por qué el pensamiento, la búsqueda del significado —frente a la sed de saber, incluso al saber por sí mismo— fue percibida a menudo como algo antinatural; como si el hombre, cada vez que reflexionaba sin ninguna intención particular, trascendiendo la curiosidad natural suscitada por las múltiples maravillas del mero estar ahí del mundo y de su propia existencia, se lanzara a una actividad *contraria a la condición humana.* El pensamiento como tal, y no sólo el planteamiento de las «cuestiones últimas», sino toda reflexión que no sirva al saber y no esté guiada por necesidades u objetivos prácticos, está —como ya observara HEIDEGGER— «*fuera del orden*» (itálicas mías) (19). Interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. Todo pensamiento exige un *detenerse*-y-pensar. Todo lo falaces y absurdas que pudieran haber sido las teorías de los dos mundos, tuvieron como punto de partida estas experiencias auténticas del Yo pensante. Y puesto que todos los obstáculos del pensamiento pertenecen al mundo de los fenómenos y a todas aquellas experiencias del sentido común que yo comparto con las otras personas y que automáticamente garantizan mi percepción de la realidad de mi propio ver, en verdad parece como si el pensamiento pudiera paralizarme de forma muy similar a como un exceso de conciencia puede paralizar el automatismo de mis funciones corporales, *l'accomplissement d'un acte qui droit être réflexif ou ne peut être,* como dijera VALÉRY. Y asimilando el estado de conciencia al estado de pensamiento, añade: «*on ne pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je*

---

(19) *Introducción a la Metafísica.* Trad. inglesa de Ralph MANHEIM New Haven. 1959. Pág. 12.

pense, tantôt je suis» («unas veces pienso, otras veces soy») (20). Esta curiosa observación, basada enteramente en experiencias igualmente asombrosas —a saber, que la mera conciencia de nuestros órganos corporales basta para impedirles funcionar correctamente—, subraya el antagonismo entre ser y pensar, que se puede hacer remontar hasta el famoso dicho de PLATÓN de que sólo el cuerpo del filósofo —es decir, lo que le hace aparecer entre los fenómenos— continúa habitando la ciudad de los hombres, como si por el acto de pensar los hombres se alejaran del mundo de los vivos.

A lo largo de toda la historia de la filosofía persiste la curiosa idea de una afinidad entre muerte y filosofía. Durante siglos se suponía que la filosofía enseñaba a morir a los hombres; de ahí que los romanos decidieran que el estudio de la filosofía era la ocupación perfecta de los viejos, mientras que los griegos habían sostenido que debería estudiarse por los jóvenes. Con todo, fue PLATÓN quien observó primero que el filósofo se presenta a aquellos que se ocupan de la filosofía como alguien que busca la muerte (21), y ZENÓN, fundador del estoicismo, narra, todavía en el mismo siglo, que el oráculo de Delfos, a la pregunta sobre cómo alcanzar la vida mejor, le contestó que «adoptara el color de los muertos» (22). En tiempos más modernos no es raro encontrar a alguien sostener, como SCHOPENHAUER, que nuestra calidad de mortales es la fuente eterna de la filosofía... (y que) sin ella apenas habría alguna actividad filosófica» (23). Incluso el joven HEIDEGGER de *Sein und Zeit* hace de la anticipación de la muerte la experiencia decisiva mediante la cual puede el hombre alcanzar su Yo auténtico y liberarse de la inautenticidad de los «Ellos» —ignorando hasta qué punto esta doctrina provenía en realidad, como ya lo apuntó PLATÓN, de la opinión de la multitud.

10. La guerra interior entre pensamiento y sentido común

«Adopta el color de los muertos» —así, en efecto, debe aparecer al sentido común de los hombres corrientes la distracción del filósofo y

(20) «Discours aux Chirurgiens», en *Variété*. París. 1957. Vol. I. Pág. 916.
(21) *Fedón*, 64.
(22) Diógenes LAERTIUS VII. 2.
(23) *Samtliche Werke*. Leibzig, n. d., «Über den Tod». Vol. II. Pág. 1240.

el estilo de vida del *profesional* que consagra su vida entera al pensar, monopolizando con ello, y elevando al rango de absoluto, lo que no es sino una de tantas facultades humanas, pues nos movemos normalmente en un mundo donde la experiencia más radical de separación es la muerte, y el morir presupone la retirada del mundo de los fenómenos. El hecho mismo de que —desde PARMÉNIDES, al menos— haya habido siempre hombres que eligieron deliberadamente este modo de vida sin por ello ser candidatos al suicidio, muestra que esta afinidad con la muerte no proviene de la actividad pensante ni de las experiencias del Yo pensante. Se trata, más bien, del propio sentido común del filósofo —de su ser «un hombre como cualquier otro»— que, cuando se pone a pensar, le hace ser consciente de estar «fuera del orden». No es inmune a la opinión común, pues, después de todo, participa del fondo común a toda la humanidad, y su mismo sentido de la naturaleza de lo real le hace ponerse en guardia frente a la actividad pensante. Y puesto que el mismo pensar está desarmado ante los argumentos del razonamiento de sentido comun y la importancia que éstos atribuyen a la «falta de sentido» de su búsqueda del sentido, el filósofo tiende a responder entonces en términos de sentido común, que a estos efectos se limita a darles la vuelta. Si el sentido común y la opinión general sostienen que «la muerte es el mayor de los males», el filósofo (de la época de PLATÓN, cuando la muerte se consideraba como la separación del cuerpo y del alma) se ve tentando a afirmar: al contrario, «la muerte es algo divino, un benefactor para el filósofo, porque precisamente consigue desligar la unión entre cuerpo y alma» (24), y parece liberar así al espíritu de las penas y placeres corporales, que impiden que nuestros órganos mentales lleven a cabo su actividad propia, al igual que la conciencia dificulta el funcionamiento normal de nuestros órganos corporales (25). Toda la historia de la filosofía, que tanto nos sabe decir sobre los objetos del pensamiento, y tan poco sobre el proceso de pensar y las experiencias del Yo pensante, se convierte en el escenario de una *guerra interior* entre el sentido común, aquel sexto sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común, y la facultad del pensamiento y la ne-

(24) *Fedón*, 64-67.

(25) *Cfr.* VALÉRY, *op. cit.*, *loc. cit.*

cesidad de la razón, que le empujan al hombre a retirarse de él durante largos períodos.

Los filósofos han interpretado esta guerra intestina como la hostilidad natural de la multitud y sus opiniones frente a la minoría y su verdad; pero los hechos históricos que corroboran esta interpretación son más bien escasos. Está, por supuesto, el proceso a SÓCRATES, que probablemente fue lo que llevó a decir a PLATÓN, al final de la parábola de la Caverna (cuando el filósofo desciende desde su vuelo solitario por el cielo de las ideas a la oscuridad de la caverna y a la compañía de los otros hombres), que la multitud, si tuviera la ocasión, caería sobre los pocos y los mataría. Esta interpretación del juicio de SÓCRATES resuena a lo largo de toda la historia de la filosofía hasta el mismo HEGEL. Con todo, dejando aparte algunas muy justificadas dudas en torno a la versión que PLATÓN da de los hechos (26), hay que reconocer que apenas hay ejemplos que testimonien que la multitud, por iniciativa propia, declarase la guerra a los filósofos. En lo que se refiere a los pocos y la multitud, fue más bien al contrario. Fue el filósofo quien, por sí mismo, abandonó la ciudad de los hombres, y dijo después a aquellos que dejara detrás que, en el mejor de los casos, eran engañados por la confianza que habían puesto en sus sentidos, por su disposición a creer a los poetas y recibir las enseñanzas del populacho en vez de servirse de su espíritu; y en el peor de los casos, se contentarían con vivir sólo para el placer sensual y con ser cebados como el ganado (27). Parece bastante evidente que la mutitud nunca podrá asemejarse al filósofo, pero esto no significa, como afirmara PLATÓN, que aquellos que se dedican a la filosofía sean «necesariamente censurados» y perseguidos por la multitud «como si fueran hombres que han caído en medio de bestias feroces» (28).

La vida del filósofo es solitaria, pero esta solitud es elegida libremente, y cuando el mismo PLATÓN enumera las condiciones naturales favorables al desarrollo del don de la filosofía entre «las naturalezas más nobles», no menciona la hostilidad de las masas. Habla,

---

(26) Véase N. A. GREENBERG en su análisis «Socrates's Choice in the *Crito*», en *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol 70, n. 1, 1965.

(27) HERÁCLITO. Frags. 104, 29.

(28) *La República* 494a y 496d

más bien, del destierro «de un alma grande nacida en una ciudad pequeña, cuyo acontecer apenas merece la atención», u otras circunstancias tales como una salud precaria, que impiden a estas naturalezas el acceso a los asuntos públicos de la comunidad (29). Pero probablemente no se acerca más a la verdad esta transferencia de responsabilidad que hace de la guerra entre el pensamiento y el sentido común la consecuencia de una agresión de los pocos a la multitud, aunque quizá sea una imagen más plausible y mejor documentada que la manía persecutoria del filósofo —pienso en la aspiración del filósofo a la dominación. La explicación más plausible del desacuerdo entre el sentido común y el pensamiento «profesional» sigue siendo aquel ya mencionado (que nos encontramos en presencia de una guerra interior), pues seguramente hayan sido los mismos filósofos quienes primero se hayan apercibido de todas las objeciones que el sentido común podría oponer a la filosofía. Y —en un contexto diferente, donde no se trata de la cuestión del régimen político «digno de la naturaleza filosófica»— rechaza PLATÓN con hilaridad la cuestión de si un hombre que se ocupa de las cosas divinas es igualmente capaz en los asuntos humanos (30).

Con hilaridad más que con hostilidad reacciona la multitud instintivamente a la preocupación del filósofo y a la aparente inutilidad de sus intereses. Se trata de una risa inocente, bien distinta del ridículo frecuentemente dirigido contra un adversario en disputas serias, donde en verdad puede convertirse en un arma temible. Pero PLATÓN, que en *Las Leyes* abogaba por que fuera estrictamente prohibido todo escrito que ridiculizase a cualquiera de los ciudadanos (31), temía que detrás de toda risa se ocultara el ridículo. Lo que cuenta aquí, en realidad no son los pasajes de los diálogos políticos, *Las Leyes* y *La República*, dirigidos contra la poesía y, sobre todo, contra

---

(29) *Ibid.*, 496a y ss. CORNFORD *The Republic of Plato*. Págs. 203-204.

(30) *Filebo*, 62b.

(31) *Las Leyes*, 935: en las disputas «es corriente que todos... pasen a pronunciar palabras de mofa y ridículo contra su adversario». Es imposible «abusar sin intentar ridiculizar». Así, «que ningún autor de comedias, de poesía yámbica o lírica tenga licencias para... poner de ninguna manera en ridículo a ningún ciudadano; que el que contravenga esto sea expulsado del país». Sobre los pasajes en la *República*, sin embargo, en la que el temor al ridículo apenas juega algún papel, véase págs. 394 y ss., y 606 y ss.

los comediantes, sino la seriedad con la que narra la historia de la joven campesina tracia que se echó a reir cuando vio a TALES caer en un pozo mientras contemplaba el movimiento de los cuerpos celestes, y se burlaba «de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera se daba cuenta de lo que tenía ante sus pies». Y PLATÓN añade: «Cualquiera que entrega su vida a la filosofía está expuesto a tal escarnio... Todo el populacho se unirá a la risa de la joven campesina... (pues) en su desamparo parece un bufón» (32). Es extraño que en la larga historia de la filosofía, sólo a KANT —que estuvo tan singularmente libre de todos los vicios específicamente filosóficos— se le ocurriera que el don del pensamiento especulativo pudiera ser parecido al don «con el que Juno honrara a Tiresias, a quien cegó para dotarle de la facultad de la adivinación». Sospechaba que sólo se podría alcanzar un conocimiento íntimo de otro mundo «renunciando en parte a algunos de los sentidos necesarios para éste». En todo caso, KANT parece haber sido el único filósofo lo suficientemente soberano como para compartir la hilaridad del hombre común. Ignorando con casi toda seguridad la historia de PLATÓN de la joven tracia, narra, con perfecto buen humor, una historia casi idéntica sobre TYCHO DE BRAHE y su cochero: el astrónomo había sugerido que se orientaran por las estrellas para seguir el camino más corto durante un viaje nocturno, y el cochero replicó: «Mi querido señor, usted podrá saber mucho sobre los cuerpos celestes; pero aquí, sobre la tierra, es usted un necio» (33).

Suponiendo que el filósofo no requiere de la «chusma» para que le haga comprender su «necedad» —el sentido común que comparte con todos los demás hombres debe estar lo suficientemente alerta como para poder anticipar su hilaridad—, admitiendo, en suma, que lo que nos ocupa es una guerra interna entre el razonamiento de sentido común y el pensamiento especulativo que tiene lugar en el espíritu del mismo filósofo, procederemos a examinar más detenidamente la afinidad entre muerte y filosofía. Si orientamos nuestra perspectiva a partir del mundo de los fenómenos, este mundo común a todos en el que aparecemos por el nacimiento y del que desaparecemos por la muerte, es bien natural entonces desear conocer nuestro hábitat co-

---

(32) *Teeteto*. 174a-d.

(33) «Träume eines Geistersehers». *Werke*. Vol. I. Pág. 951.

mún y acumular todo tipo de conocimientos que a él se refieran. Nos hemos apartado de él por la necesidad de trascenderlo que nos impone el pensamiento; en un sentido metafórico, hemos *des*-aparecido en este mundo, y esto se puede entender —desde el punto de vista del razonamiento natural y del de sentido común— como la anticipación de nuestra partida final, o sea, la muerte.

Así lo describe PLATÓN en el *Fedón:* a los ojos de la multitud, los filósofos se preocupan sólo de buscar la muerte, de lo que las masas podrían inducir, si acaso les importara algo, que harían bien muriéndose (34). Y PLATÓN no está seguro que no dejen de tener razón, si es que saben cómo ha de interpretarse todo esto. El «verdadero filósofo», aquel que dedica toda su vida al pensamiento, posee dos deseos: primero, estar libre de todo tipo de preocupaciones y, en especial, del cuerpo, que siempre desea ser alimentado, «se nos interpone en cada momento y crea confusión, molestias y temores» (35); y en segundo lugar, que pueda alcanzar un más allá donde aquellas cosas relacionadas con el pensamiento, como la verdad, la justicia, la belleza, no serán menos accesibles y reales de lo que se puede percibir ahora por los sentidos (36). El mismo ARISTÓTELES, en uno de sus textos más accesibles, evoca al lector aquellas «islas bendecidas», que si lo son es porque allí «los hombres no tienen necesidad de nada, ninguna cosa les sería útil, de forma que sólo quedaría el pensamiento y la contemplación (*theōrein*), es decir, aquello que todavía llamamos una vida libre» (37). En resumen, la inversión inherente al pensamiento no es, de ninguna manera, algo anodino. En el *Fedón* se invierten todas las relaciones: los hombres, que espontáneamente huyen de la muerte como el mayor de los males, se vuelven ahora hacia ella como el mayor de los bienes.

Por supuesto, todo esto no hay que tomarlo al pie de la letra o, por decirlo más académicamente, está expresado en lenguaje metafórico; los filósofos no son conocidos por su gusto por el suicidio, ni siquiera cuando sostienen, como ARISTÓTELES (en una observación sorprendentemente personal del *Protreptikos*) (38), que aquellos que

---

(34) *Fedón*, 64.
(35) *Ibid.*, 66.
(36) *Ibid.*, 65.
(37) *Protreptikos*. B43. Ed. Ingemar During. Frankfurt. 1969.
(38) *Ibid.*, B110.

deseen hacer algo provechoso deberían consagrarse a la filosofía, o bien, renunciar a la vida, pues todo lo demás se queda en meras palabras y carece de sentido. Pero la metáfora de la muerte, o más bien, la sustitución metafórica de la vida y la muerte —lo que normalmente llamamos vida es muerte, lo que se llama muerte es vida—, no tiene nada de arbitrario, aunque no es preciso verlo tan dramáticamente: si el pensar establece sus propias condiciones y se ciega ante lo sensorial suprimiendo todo lo que no esté a mano, lo hace a fin de que lo distante pueda hacerse manifiesto. Por decirlo muy simplemente: en la distracción proverbial del filósofo todo lo que está presente está ausente, porque algo realmente ausente está presente en su espíritu, y entre las cosas ausentes se encuentra su mismo cuerpo. Tanto la hostilidad del filósofo ante la política, «los pequeños asuntos de los hombres» (39), cuanto la que siente hacia el cuerpo, tienen algo que ver con las creencias y convicciones personales; son inherentes a la misma experiencia. Cuando se piensa no se es consciente de la propia corporalidad —y es esta experiencia la que movió a PLATÓN a reivindicar la inmortalidad del alma e hizo concluir a DESCARTES que «el alma puede pensar sin el cuerpo, si bien, mientras siga unida a él, puede verse alterada en su funcionamiento por la mala disposición de los órganos corporales» (40).

Mnemosyne, la Memoria, es la madre de las musas, y el recuerdo, la experiencia fundamental y más frecuente del pensamiento, se ocupa de las cosas ausentes, que se alejan de los sentidos. Pero el objeto ausente que se evoca y se hace presente al espíritu —una persona, un hecho, un monumento— no puede aparecer como aparece a los sentidos, como si el recuerdo fuera una forma de brujería. Para que sólo pueda aparecer al espíritu debe ser previamente de-sensorializado, y la capacidad de transformar los objetos sensoriales en imágenes se llama «imaginación». Sin esta facultad de hacer presente lo que está ausente bajo una forma de-sensorializada no sería posible ningún proceso ni encadenamiento de pensamientos. El pensar está así «fuera del orden», no sólo porque detenga todas las otras actividades, tan necesarias para el hecho de vivir y sobrevivir, sino también porque invierte todas las relaciones normales: lo que está cerca y se manifies-

(39) *La República,* 500c.
(40) Carta de marzo 1638. *Descartes: Oeuvres et Lettres.* Pág. 780.

ta directamente a los sentidos, se halla ahora lejos, y lo que está distante deviene en realidad presente. Cuando pienso no me encuentro donde estoy en realidad; no estoy rodeado de objetos perceptibles a los sentidos, sino de imágenes invisibles para todos los demás. Es como si me hubiera retirado a un país mágico, el país de los invisibles, del que yo no podría saber nada si no estuviera dotado de esta facultad de recordar e imaginar. El pensamiento aniquila las distancias temporales y las espaciales. Puedo anticipar el futuro, pensar en él como si ya estuviera presente, y recordar el pasado como si todavía no hubiera desaparecido.

En la experiencia corriente, el tiempo y el espacio no se dejan concebir fuera de un *continuum* que se extiende de lo próximo a lo lejano, desde el *ahora* hacia el pasado o el futuro, desde el *aquí* hasta cualquier punto cardinal, a derecha e izquierda, adelante y atrás, arriba y abajo; de ahí que se pueda decir, con cierta razón, que el proceso de pensamiento no sólo anula la distancia, sino también el espacio y el tiempo. En lo que se refiere al espacio, no conozco ningún concepto metafísico o filosófico que pueda relacionarse con plausibilidad a esta experiencia; pero estoy casi segura que el *nunc stans*, el «estar ahora», llegó a ser el símbolo de la eternidad de la filosofía medieval —el *nunc aeternitatis* de Duns ESCOTO— porque ofrecía una explicación plausible de las experiencias que acontecían en la meditación y la contemplación, los dos modos de pensamiento del universo cristiano.

En este punto he decidido hablar primero de los objetos sensoriales de-sensorializados, es decir, de los invisibles que pertenecen al mundo de los fenómenos y han desaparecido provisionalmente del campo de la percepción, o no lo han alcanzado todavía, y que se nos hacen presentes por el recuerdo o la anticipación. Lo que realmente ocurre en estos casos fue expresado, de una vez por todas, en la historia de Orfeo y Eurídice. Orfeo descendió al Hades para recuperar a su fallecida esposa, y se le dijo que la podría recuperar a condición de que no se volviera a mirarla mientras ella le seguía. Pero, cuando casi había alcanzado el mundo de los vivos, Orfeo se volvió para mirarla, y Eurídice se volatilizó inmediatamente. Este viejo mito nos expone, con mayor precisión que cualquier terminología teórica, lo que ocurre cuando el proceso de pensamiento se detiene en el mundo de la vida ordinaria: todos los invisibles se vuelven a desvanecer. Hay que

reconocer también que este mito se ocupa del recuerdo, no de la anticipación. La facultad de anticipar el futuro en el pensamiento deriva de la facultad de recordar el pasado, la cual, a su vez, proviene de una capacidad aún más elemental de de-sensorializar y de hacer presente *ante* el espíritu (y no sólo *en* él) lo que está físicamente ausente. El poder de crear entidades ficticias *en* el espíritu, como el unicornio o el centauro, o los caracteres ficticios de una historia, capacidad que generalmente recibe el nombre de imaginacion *productiva,* se apoya enteramente en la denominada imaginación reproductiva; la imaginación «productiva» reorganiza los elementos del mundo visible, y esto es posible porque estos elementos, manipulados ahora con tanta libertad, han pasado ya por el proceso de de-sensorialización del pensamiento.

No es la percepción, a través de la cual experimentamos directamente y más de cerca las cosas, sino la imaginación que viene tras ella, quien prepara los objetos para el pensamiento. Antes de suscitar cuestiones tales como «¿qué es la felicidad?», «¿qué es la justicia?», «¿qué es el conocimiento?» y otras similares, es preciso haber sido feliz e infeliz, haber presenciado acciones justas e injustas, haber experimentado el deseo de saber y sus satisfacciones y frustraciones. Además, debemos repetir la experiencia directa en nuestro espíritu una vez que hemos abandonado la escena donde tuvo lugar. Por decirlo una vez más: todo pensar exige un re-pensar. Por la repetición en la imaginación *de-sensorializamos* lo que nos es dado a los sentidos. Y sólo a través de esta forma inmaterial puede nuestra facultad pensante abordar estos datos. Esta operación precede a todo el proceso del pensamiento, tanto el cognitivo como el pensamiento de significado, y sólo el razonamiento lógico puro —en el cual el espíritu, en estricta concordancia con sus propias leyes, elabora una cadena de deducciones a partir de una determinada premisa— ha cortado definitivamente todos los vínculos con la experiencia viviente; y si es capaz de hacerlo lo es sólo porque el presupuesto, ya sea éste un hecho o una hipótesis, se impone por evidencia propia y no necesita someterse así al examen del pensamiento. Incluso el simple *relato* de acontecimientos, con independencia de que se adecúen o no a la realidad, es *precedido* por la operación de de-sensorialización. La lengua griega incluye esta relación de tiempo en su mismo vocabulario: la palabra «saber»,

como ya dijera antes, proviene de «ver». Ver es *idein*, saber *eidenai*, es decir, *haber* visto. Primero se ve, luego se sabe.

Adaptando esto a nuestro propósito: todo pensamiento nace de la cxperiencia, pero ninguna experiencia obtiene algún sentido o coherencia sin haberse sometido antes a las operaciones de la imaginación o del pensar. Desde la perspectiva del pensamiento, la vida, en su puro estar-ahi, carece de significado; desde el ángulo de la inmediación de la vida y el mundo ofrecido a los sentidos. el pensamiento es, como indicara PLATÓN, un muerto viviente. El filósofo que habita en el «país del pensamiento» (KANT) (41) estará naturalmente inclinado a abordar estas cosas desde la perspectiva del Yo pensante, para quien una vida sin sentido es un verdadero muerto viviente. El Yo pensante, por no ser idéntico al Yo real, no es consciente de su propia retirada del mundo de los fenómenos; desde su punto de vista es como si lo invisible se hubiera adelantado, como si las innumerables entidades que constituyen el mundo de los fenómenos, que por su misma presencia distraen el espíritu y obstaculizan su actividad, hubieran estado realmente ocultando un ser siempre invisible que se revela sólo al espíritu. En otras palabras, lo que para el sentido común es una obvia retirada del mundo por parte de la mente, aparece, en la perspectiva propia del espíritu, como un «repliegue del ser» u «olvido del ser» —*Seinsentzug* y *Seinsvergessenheit* (HEIDEGGER). Y la vida cotidiana, la vida de los «Ellos» de HEIDEGGER, transcurre ciertamente en un mundo donde está totalmente ausente todo lo que no es visible para el espiritu.

Y la búsqueda de sentido no sólo es ajena al curso normal de los asuntos humanos, sino que, además, no les sirve para nada, mientras sus resultados permanezcan inciertos e inverificados; en cierta forma, el pensamiento también es autodestructivo. En la intimidad de sus notas póstumas escribe KANT: «no apruebo la norma según la cual, si la utilización de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar de sus resultados, como si fuera un sólido axioma»; y «no comparto la opinión... de que alguien no deba dudar una vez que se haya convencido de algo. En el marco de la filosofía pura esto es imposible. *Nuestro espíritu siente hacia ello una aversión natural* (42)

---

(41) Nota del editor: Hemos sido incapaces de encontrar esta referencia.
(42) Akademie Ausgabe. Vol. XVIII. 5019 y 5036.

(itálicas mías). De aquí se deduce que la tarea de pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior (43). Pues la necesidad de pensar no se deja nunca acallar por el discernimiento, supuestamente definitivo, de los «sabios»; sólo puede ser satisfecha por el pensar, y los pensamientos de ayer sólo pueden satisfacer las necesidades en la medida en que se puede y se quiere repensarlos.

Hemos venido examinando las características más relevantes de la actividad del pensar: su forma de retirarse del mundo de los fenómenos sujeto al sentido común; su tendencia autodestructiva en lo referente a sus logros; su reflexividad y la conciencia de actividad pura que la acompaña, más el extraño hecho de que sólo mientras dura esta actividad se es consciente de las actividades del espíritu, y esto supone que el pensamiento mismo nunca puede establecerse con rigor como la propiedad o la propiedad más elevada de la especie humana —el hombre se puede definir como «animal parlante», en el sentido aristotélico de *logon echōn*, dotado de lenguaje, pero no como «animal pensante», el *animal rationale*. Ninguna de estas características ha escapado a la atención de los filósofos. Con todo, lo que es curioso es que cuanto más «profesionales» y mayor papel jugaron en nuestra tradición de la filosofía, tanto más se inclinaban a inventar todo tipo de formas y métodos para reinterpretar estas características, de forma que fueran capaces de refutar las objeciones del razonamiento de sentido común en lo referente a la inutilidad e irrealidad de toda la empresa. La gran extensión con la que estos filósofos entraron en estas reinterpretaciones, así como la cualidad de sus argumentos, no se podría explicar si no estuvieran dirigidos a la famosa multitud —a la que, de todas las maneras, nunca le ha importado y permanecía felizmente ignorante de la argumentación filosófica— en vez de haber sido sugeridas, ante todo, por su propio sentido común y por la propia duda que inevitablemente acompaña a su puesta en suspenso. El mismo KANT, que confió sus auténticas percepciones sobre

(43) PLATON, en el *Fedón*, 84a, menciona el telar de Penélope, pero en el sentido contrario. El «alma del filósofo», desatada de los placeres y las penas, no actuará como Penélope, desatando su propio telar. Una vez liberada (a través del *logismos*) de los placeres y las penas que «clavan» el alma al cuerpo, el alma (el Yo pensante de PLATON) cambia su naturaleza y no sigue razonando (*logizesthai*), sino que contempla «lo verdadero y lo divino» y habita allí de por vida.

la actividad pensante a su cuaderno de notas, proclamó públicamente que había sentado las bases para todo futuro sistema metafísico, y HEGEL, el último y el más ingenioso edificador de sistemas, transformó la abolición que hace el pensamiento de sus propios resultados en la enorme potencia de la negatividad, sin la que jamás podría existir ni movimiento ni desarrollo. El mismo encadenamiento inexorable de los distintos niveles de desarrollo que gobierna la naturaleza orgánica desde la simiente al fruto, en el cual cada fase siempre «niega» y anula la precedente, gobierna también, para HEGEL, la destrucción del proceso pensante del espíritu, con la salvedad de que éste, por el hecho de estar «mediado por la conciencia y la voluntad», por las actividades mentales, puede verse «haciéndose a sí mismo»: «el espíritu no es sino lo que él se hace a sí mismo, y se transforma realmente en aquello que él mismo (potencialmente) es». Lo cual, por cierto, deja sin contestar la cuestión sobre quién ha creado la potencialidad del espíritu.

He mencionado a HEGEL porque una buena parte de su obra puede entenderse como una continua polémica contra el sentido común, en especial el Prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*. Ya en época temprana (1801) había afirmado con humor truculento, sin duda inquieto todavía por la joven tracia de PLATÓN y su risa inocente, que en efecto, «el mundo de la filosofía es (para el sentido común) un mundo puesto al revés» (44). E igual que KANT intentó remediar el «escándalo de la razón», es decir, que la razón, en su ansia de conocimiento, se encuentra atrapada por sus propias antinomias, HEGEL trató de remediar la impotencia de la razón kantiana, que «no podría llegar más que a un Ideal y no a un Deber ser», y declaró que la razón seria, más bien, en virtud de la Idea, *das schlechthin Mächtige*, la potencia por antonomasia (45).

La importancia de HEGEL para nuestro contexto radica en el hecho de que él, más quizá que cualquier otro filósofo, ilustra la guerra interior entre la filosofía y el sentido común, y ello porque estaba igualmente dotado para la filosofía que para la historia. Sabía que la intensidad de las experiencias del Yo pensante obedece a que son acti-

---

(44) «Über das Wesen der Philosophischen Kritik». *Hegel Studienausgabe*. Frankfurt, 1968. Vol. I. Pág. 103.

(45) *Philosophie der Weltgeschichte*. Lasson ed. Leipzig, 1917. Pt. II. Págs. 4-5.

vidad pura: «la verdadera esencia del espíritu... es la *acción*. Se hace a sí mismo lo que esencialmente es; es su propio producto, es su propia obra». Y es consciente de su reflexividad: «En esta pasión de la acción se relaciona sólo consigo mismo» (46). Incluso admitió también, a su manera, la tendencia del espíritu a destruir los resultados de su acción: «así el espíritu está en guerra consigo mismo. Debe vencerse a sí mismo como su propio enemigo y formidable obstáculo» (47). Pero estas intuiciones de la razón especulativa sobre lo que hace realmente cuando, según las apariencias, no está haciendo nada, él las transformó en elementos de saber dogmático, tratándolas como resultado de la cognición a fin de hacerlas entrar en un sistema omnicomprensivo donde gozarían de la misma realidad que los resultados de las otras ciencias, resultados que, por otra parte, denunció como productos esencialmente carentes de significado del razonamiento de sentido común, o como «saber defectuoso». Y, verdaderamente, este *sistema*, con su estricta organización arquitectónica, puede aportar al menos una imagen de realidad a las fugitivas intuiciones de la razón especulativa. Si de la verdad hacemos el supremo objeto del pensamiento, se deduce entonces que «lo verdadero sólo es real en cuanto que sistema»; sólo como tal construcción mental puede ser susceptible de aparecer y de adquirir el mínimo de permanencia que exigimos de todo lo que es real —como mera proposición apenas podría sobrevivir a los conflictos de opiniones. Para asegurarse de haber eliminado la idea del sentido común de que el pensar se ocupa de las abstracciones y de lo irrelevante —lo que, evidentemente, no es el caso—, HEGEL afirmó, manteniendo siempre el mismo espíritu polémico, «que el Ser es Pensar» (*dass das Sein Denken ist*), que «sólo lo espiritual es lo real», que solamente *existen* aquellas generalidades con las que operamos en el pensar (48).

Nadie ha luchado con mayor determinación contra lo particular, el eterno tropiezo del pensar, el irrefutable estar-ahí de los objetos, que ningún pensamiento puede alcanzar o explicar. La función más elevada de la filosofía radica, según HEGEL, en eliminar lo contin-

(46) *Reason in History*. Trad. inglesa, Robert S. HARTMAN Indianapolis, New York. 1953. Pág. 89.

(47) *La Razón en la Historia*. Pág. 69.

(48) Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*.

gente, y todo particular, todo lo que existe, es contingente por definición. La filosofía opera con lo particular como parte de un todo, y el todo es un sistema, el producto del pensamiento especulativo. Este todo, hablando científicamente, no puede ser nunca más que una hipótesis plausible, la cual, al integrar lo particular en un pensamiento omnicomprensivo, lo transforma en objetos de pensamiento y elimina así su más escandalosa propiedad, su realidad, junto a su contingencia. Fue HEGEL quien declaró que «ha llegado el momento de elevar la filosofía al rango de ciencia», y quien deseó transformar la filosofía, el simple amor de la sabiduría, en sabiduría, *sophia*. Consiguió persuadirse así de que «pensar es actuar» —lo que esta ocupación tan solitaria no puede hacer jamás, pues sólo se actúa «en concierto», en compañía y de acuerdo con nuestros pares, esto es, en una situación existencial que efectivamente paraliza el pensar.

En radical contraste con todas estas teorías, forjadas como una especie de apología del pensamiento especulativo, se encuentra la conocida observación, curiosamente desconectada y siempre mal traducida, que se contiene en el prefacio de la *Fenomenología* y que expresa directa y asistemáticamente las experiencias originales de HEGEL con el pensamiento especulativo: «lo verdadero es así el delirio báquico, donde no hay ningún participante (ningún pensamiento particular) que no esté ebrio; y dado que cada participante (cada pensamiento) se disuelve inmediatamente tan pronto se separa del todo (de la línea de pensamiento de la que forma parte), el delirio equivale a un estado de quietud traslúcida e ininterrumpida». Es así como para HEGEL «la vida misma de la verdad» —verdad que ha visto la luz en el curso del proceso de pensamiento— se manifiesta al Yo pensante. El Yo no sabe, quizá, si hombre y mundo son reales, o bien un mero espejismo —al respecto véase en especial la filosofía india; sólo sabe que está «vivo», en un estado de exaltación que linda siempre con la «ebriedad»—, como NIETZSCHE dijera alguna vez. Hasta qué punto este sentimiento subyace a todo el «sistema» puede evaluarse cuando nos lo volvemos a encontrar al final de la *Fenomenología:* allí se contrasta con lo «carente de vida» —el énfasis se pone siempre sobre *la vida*— y se expresa en los versos de SCHILLER mal citados: «Desde el cáliz de este imperio del espíritu/se levanta la espuma de su infinitud» («*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches/schäumt ihm seine Unendlichkeit*»).

11. Pensamiento y acción: el espectador

He venido hablando de los particulares rasgos del pensamiento, que son atribuibles al radicalismo de su retirada del mundo. Por el contrario, ni la voluntad ni el juicio, si bien condicionados por la reflexión previa del pensamiento sobre sus objetos, no devienen nunca cautivos de esa reflexión; sus objetos lo forma lo particular, que tiene su lugar en el mundo de los fenómenos, del que el espíritu volente o juzgante se aleja sólo de manera temporal y con la intención de una pronta vuelta. Esto es especialmente cierto de la voluntad, cuya fase de retirada se caracteriza por la más marcada forma de reflexividad, una vuelta de la acción sobre sí misma: el *volo me velle* es bastante más característico de la voluntad de lo que es el *cogito me cogitare* para el pensamiento. Todo lo que estas actividades tienen en común, sin embargo, es una peculiar *tranquilidad,* la ausencia de cualquier acción o perturbación, el apartamiento del compromiso y de la parcialidad de los intereses inmediatos, que, de una u otra forma, me involucran en el mundo exterior, un apartamiento al que ya me he referido antes (pág. 94) como la condición fundamental de todo juicio.

Históricamente, esta retirada de la acción constituye la más antigua condición puesta a la vida del espíritu. En su forma primera, originaria, se apoya en el descubrimiento de que sólo el *espectador,* nunca el actor, puede conocer y comprender lo que se ofrece en el espectáculo. Este descubrimiento contribuyó decisivamente al convencimiento de los filósofos griegos en la superioridad de la vida contemplativa, cuya condición más elemental —a decir de ARISTÓTELES, que fue el primero en ocuparse de ellas (49)— fue la *scholē.* *Scholē* no es el ocio tal y como nosotros lo entendemos, el momento de descanso sobrante tras un día de trabajo «que sirve para hacer frente a las exigencias de la existencia» (50), sino el deliberado acto de abstenerse, de retraerse (*schein*) de las actividades ordinarias condicionadas por nuestros deseos cotidianos (*hē tōn anagkaiōn scholē*), a efectos de consumar el ocio (*scholē agein*), verdadero objeto, a su vez, de cualquier otra actividad; igual que la paz, para ARISTÓTELES,

---

(49) *La Política,* 1269a35, 1334a15; véase lib. VII, cap. 15.

(50) Paul WEISS: «A Philosophical Definition of Leisure», en *Leisure in America: Blessing or Curse.* Ed. J. C. Charlesworth. Philadelphia, 1964. Pág. 21.

es el fin último de la guerra. La recreación y el juego, a nuestros ojos las actividades naturales del ocio, pertenecían, por el contrario, a la *a-scholia,* o falta de ocio, ya que servían para regenerar la fuerza de trabajo del ser humano, ocupada con la atención a las necesidades de la vida.

En una parábola atribuida a PITÁGORAS y referida por Diógenes LAERCIO, encontramos este acto de no participación activa, deliberada, en las necesidades cotidianas de la vida, bajo su forma más antigua, quizá, y sin duda la más simple:

> «La vida es como... un festival; igual que algunos acuden para competir, otros para comerciar, y, los mejores, para contemplar (*theatai*). De igual forma, en la vida, las personas serviles van a la caza de la gloria (*doxa*) o de las ganancias, y los filósofos, de la verdad» (51).

Lo que aquí se distingue como más noble que la competición por la gloria y las ganancias no es, de ninguna manera, una verdad invisible e inaccesible a la persona común; y el lugar donde los espectadores quieren retirarse no es una región «superior», como PLATÓN y PARMÉNIDES imaginarían más adelante; están en este mundo y su «nobleza» sólo radica en que no participan de lo que acontece, sino que se limitan a observarlo como si fuera un mero espectáculo. De la palabra griega para espectadores, *theatai,* se derivó luego el término filosófico de «teoría», y hasta hace unos cientos de años, la palabra «teórico» significó «que contempla», que observa algo desde el exterior, desde un ángulo que supone un punto de vista oculto para aquellos que toman parte en el espectáculo y lo hacen real. La deducción que se puede derivar de esta temprana distinción entre acción y comprensión es evidente: como espectador se puede comprender la «verdad» de aquello que constituye el objeto del espectáculo; pero el precio que se habrá de pagar es la retirada de toda participación en él mismo.

El primer dato que sostiene esta opinión radica en que sólo el espectador ocupa una posición que le permite contemplar todo el juego —igual que el filósofo es capaz de distinguir en el *kosmos* un todo armonioso y ordenado. El actor, como parte del todo, debe *desempe-*

---

(51) VIII, 8. Sigo la trad. en KIRK y RAVEN. Frag. 278.

ñar su papel; por definición no es un mero «participante», está vinculado también a lo particular, que sólo encuentra su significado último y la justificación de su existencia a través de su pertenencia a un todo. La retirada de toda participación directa, el colocarse fuera del juego (del festival de la vida), no es así solamente una condición para el juicio, para ser el árbitro final de la competición en curso, sino también para la misma comprensión del sentido del juego. Y, en segundo lugar, lo que preocupa al actor es la *doxa,* palabra que significa tanto fama como opinión, pues es a través de la opinión del público y del que juzga como se crea la fama. La forma en la que aparece a los demás es decisiva para el actor, pero no para el espectador; el primero depende del «me parece» del espectador (su *dokei moi,* que transmite la *doxa* al actor); no es su propio dueño, aquello que KANT más tarde calificaría de autónomo; debe comportarse tal como los espectadores esperan de él, y es a ellos a quienes corresponde dar el veredicto final de su triunfo o fracaso.

La distancia necesaria para el que juzga no es, evidentemente, igual a la del filósofo. Aquel no abandona el mundo de los fenómenos, sino que se sustrae a toda participación activa, adoptando una posición de privilegio desde la que contemplar el todo. Además, y esto es quizá más significativo, los espectadores de PITÁGORAS forman parte de un público y, por ello, son algo muy distinto del filósofo, que comienza su *bios theōrētikos* abandonando la compañía de los otros hombres y sus inciertas opiniones, sus *doxai,* que sólo son capaces de expresar un «me-parece». El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de las presiones del interés y la fama, no es independiente de las opiniones de los otros —al contrario, debe, según KANT, tener presente una «mentalidad amplia». Los espectadores, si bien ajenos a las particularidades del actor, no están solos. Ni tampoco son autosuficientes, como el «dios supremo» al que el filósofo trata de emular con el pensamiento y que, como dice PLATÓN, «es capaz de permanecer en sí mismo por su propia virtud, sin necesitar ninguna otra cosa, sino conociéndose y amándose a sí mismo suficientemente» (52).

Esta distinción entre pensar y juzgar no apareció en escena hasta la filosofía política de KANT —lo que no tiene nada de sorprendente, pues KANT fue el primero, y sigue siendo el último, de los grandes fi-

(52) *Timeo,* 34b.

lósofos que se ocupó del juicio como una de las actividades básicas del espíritu. Pues el hecho significativo es que, en los distintos tratados y ensayos escritos todos al final de su vida, el punto de vista del espectador no es determinado por el imperativo categórico de la razón práctica, esto es, por la respuesta de la razón a la pregunta «¿qué debo hacer?». Esta respuesta es moral y afecta al individuo en cuanto que individuo, en la plena autonomía de la razón. Como tal, en un plano moral y práctico, no podrá reivindicar nunca el derecho a la rebelión política. Pero si este mismo individuo no actúa, sino que se limita a ser espectador, tendrá el derecho de juzgar y de aportar un veredicto final sobre la Revolución Francesa, sin otra justificación que «un deseo de participación que linda en el entusiasmo», el sumarse a la «exaltación del público al que eso no le implica»; en otras palabras, apoyarse en el juicio de los otros espectadores, que tampoco tuvieron «la menor intención de asistir» a los hechos. Y, en última instancia, fue su veredicto, y no los logros de los que en ella participaron, lo que le llevó a KANT a ver la Revolución Francesa como «un fenómeno *en la historia de la humanidad que no se olvidará jamás*» (53). En este conflicto entre la acción conjunta, participativa, sin el que después de todo no se hubieran producido nunca los hechos que deben ser juzgados, y el juicio de observación reflexiva, KANT sabe bien a quién dar la última palabra. Suponiendo que la historia no es sino la triste crónica de las eternas subidas y caídas de la humanidad, el espectáculo del ruido y la furia «puede ser conmovedor por un rato; pero el telón acabará cayendo. Pues a la larga se convierte en una farsa. E, incluso, aunque los actores no se cansen de ello *—pues son unos necios—* si se fatiga el espectador; ya que tendrá bastante con un solo acto, si de él puede razonablemente deducir que el juego sin fin seguirá eternamente igual» (itálicas mías) (54).

Este es un pasaje verdaderamente elocuente. Y si añadimos la convicción de KANT de que los asuntos humanos son regidos por la «astucia de la naturaleza», que tras las espaldas de aquellos que están inmersos en la acción empuja a la especie humana a un progreso permanente, de la misma manera que la «astucia de la razón», de HEGEL, la conducía a la revelación del Espíritu Absoluto, sería razonable

(53) «Der Streit der Fakultäten», pt. 6 y 7. *Werke*. Vol. VI. Págs. 357-362.
(54) «Über den Gemeinspruch», en *Werke*. Vol. VI. Págs. 166-167.

preguntarnos entonces si todos los actores no son necios, o si el espectáculo, que sólo se revela al espectador, no podría ser ofrecido también por los actos de los necios. Con ciertas reservas, más o menos sofisticadas, ésta ha sido siempre la secreta opinión de los filósofos de la historia, es decir, de aquellos pensadores de la Edad Moderna que, por primera vez, decidieron tomarse el dominio de los asuntos humanos —el *ta tōn anthrōpōn pragmata,* de PLATÓN— lo suficientemente en serio como para reflexionar sobre ellos. ¿Y tienen razón? ¿No es acaso cierto que «de las acciones de los hombres generalmente suele resultar algo distinto de lo que proyectan y consiguen, algo distinto de lo que saben y quieren»? «Como ejemplo análogo podemos citar el de un hombre que por venganza incendia la casa de otro... La acción inmediata consiste en aplicar una pequeña llama a una pequeña parte de una viga... se produce un inmenso incendio... Este resultado no estaba comprendido ni en la acción inmediata ni correspondía a la intención de aquel que lo comenzara... Este ejemplo muestra solamente cómo en la acción inmediata puede haber implicadas otras cosas que no están en la conciencia ni en la voluntad del autor» (55) (estas son palabras de HEGEL, pero también pudieron haber sido escritas por KANT). En cualquiera de los dos casos, no es la acción, sino la contemplación de la acción lo que revela «la otra cosa, es decir, el significado del todo. Es el espectador, no el actor, quien posee la clave del significado de los actos humanos —los espectadores de KANT, y esto es lo decisivo, existen sólo en la dimensión plural, y así pudo llegar a una filosofía política. El espectador de HEGEL existe estrictamente en el singular: el filósofo deviene el órgano del Espíritu Absoluto, y este filósofo es el mismo HEGEL. Pero incluso KANT, más consciente de la pluralidad humana que cualquier otro filósofo, pudo olvidar convenientemente que, incluso aunque el espectáculo fuera siempre el mismo, y por lo tanto aburrido, el público cambia de generación en generación; y un nuevo público no tendría por qué llegar tampoco a las mismas conclusiones heredadas de la tradición, sobre lo que le pueda expresar el juego que ya está en marcha.

Si hablamos de la retirada del espíritu como la condición necesaria de toda actividad mental, apenas podemos evitar el preguntarnos por el lugar o la región hacia la que se dirige el acto de retirarse. He

(55) HEGEL *Philosophie der Weltgeschichte.* Introducción.

afrontado con cierta extensión y quizá prematuramente la acción de retirada del juicio hacia la posición del espectador, porque primero quise suscitar la cuestión en su forma más simple y evidente, apuntando hacia aquellos supuestos donde la región de retirada puede ser claramente localizada dentro de nuestro mundo común, a pesar de la naturaleza reflexiva de la facultad implicada. Allí están, en Olimpia, en las hileras ascendentes del teatro o estadio, cuidadosamente separados del desarrollo del juego; y el «público no involucrado», de KANT, que seguía con «placer desinteresado» y una simpatía «lindante con el entusiasmo» los acontecimientos de Paris, podía ser reencontrado en todos los círculos intelectuales europeos en torno a los años 90 del siglo pasado —aunque KANT mismo, probablemente, pensara en las masas de Paris.

Pero, por desgracia, no se puede encontrar tal incuestionable ubicación cuando nos preguntamos dónde estamos cuando pensamos o queremos, y estamos rodeados, por decirlo así, por cosas que ya han dejado de ser o no existen todavía; en definitiva, por pensamientos cotidianos tales como justicia, libertad, valor, que están, sin embargo, totalmente fuera de la experiencia sensible. El Yo volente pronto encontró una morada, una región propia; desde que se descubriera la facultad de querer, a comienzos de la era cristiana, se ubicó en nuestro interior, y si alguien escribiera la historia de la interioridad en términos de una *vida* interior, percibiría enseguida que esta historia coincide con la de la Voluntad. Pero, como ya hemos señalado, la interioridad tiene sus propias dificultades, aun admitiendo que alma y espíritu son dos cosas distintas. Y la particular naturaleza reflexiva de la voluntad, identificada algunas veces con el corazón y considerada casi siempre como el órgano más profundo de nuestro Yo, ha hecho más difícil todavía la delimitación de esta región. En lo referente al pensar, la cuestión sobre dónde estamos cuando pensamos sólo parece haberla suscitado PLATÓN en *El Sofista* (56); allí, después de haber ubicado al sofista, prometió hacer lo propio con el filósofo —determinar el *topos noētos* que había mencionado en diálogos anteriores (57—, pero nunca cumplió su promesa. Quizá porque, simplemente, no consiguió completar la trilogía del *Sofista-Político-Filósofo,* o porque hubiera llegado a la idea de que la respuesta se

(56) *El Sofista,* 254.
(57) *La República,* 517b. y *Fedro,* 247c.

contenía ya implícitamente en el *Sofista,* donde a éste se le describe «refugiado en la oscuridad del No-Ser», y en esta oscuridad del lugar «debe él ser difícil de percibir plenamente; en lo que al filósofo se refiere..., gracias al esplendor y claridad que brilla en esta región, tampoco él resulta de manera alguna fácil de ver, porque los ojos de las almas vulgares no tienen fuerza para mantener sus miradas fijas sobre lo divino» (58). Esta respuesta hubiera sido de esperar por parte del autor de las parábolas de la *República* y de la parábola de la Caverna.

12. Lenguaje y metáfora

Las actividades mentales, invisibles de por sí y consagradas a lo invisible, sólo se manifiestan a través del lenguaje. Igual que los seres que aparecen, que viven en un mundo de fenómenos, sienten la necesidad de mostrarse, así los seres pensantes, que siguen perteneciendo al mundo de los fenómenos por mucho que se retiren de él mentalmente, sienten el *impulso de hablar* y de hacer así manifiesto lo que, de otra manera, no hubiera sido nunca parte del mundo de los fenómenos. Pero mientras la apariencia, en sí misma, exige y presupone la presencia de espectadores, el pensar, en su necesidad de lenguaje, no exige ni presupone necesariamente la existencia de oyentes: la mera comunicación con los otros hombres no precisa recurrir necesariamente a la intrincada complejidad de la sintaxis y gramática del lenguaje humano. El lenguaje animal —sonidos, signos, gestos— serviría ampliamente para satisfacer todas las necesidades inmediatas, no ya sólo aquellas de la propia supervivencia o de la supervivencia de la especie, sino también para expresar los estados de ánimo y las emociones del alma.

No es nuestra alma, sino el espíritu quien precisa del lenguaje. Me referí a ARISTÓTELES cuando señalé la diferencia entre alma y espíritu, los pensamientos de nuestra razón y las pasiones de nuestro aparato emocional, y llamé la atención sobre la forma en que se refuerza esta distinción fundamental del *De Anima* con un pasaje en la introducción a su pequeño tratado sobre el lenguaje, *De Interpretatio-*

(58) *El Sofista,* 254a-b.

ne (59). Volveré sobre este tratado, pues el punto más interesante que ahí se contiene es el criterio del *logos*, el discurso coherente, que no es ni verdad ni falsedad, sino significado. Las palabras como tales no son ni falsas ni verdaderas. La palabra «centauro», por ejemplo (ARISTÓTELES utiliza el ejemplo de la «cabra-venado», un animal que es mitad cabra, mitad venado), significa algo, pero no es todavía algo falso o verdadero, a menos que se le añada el «existe» o «no existe». El *logos* es un discurso en el que las palabras se unen para formar una frase que adquiere un sentido completo en virtud de la síntesis (*synthēkē*). Las palabras, en sí mismas dotadas de significado, se parecen (*eoiken*) a los pensamientos (*noēmata*). Por tanto, el discurso, que es siempre un conjunto de sonidos significantes (*phōnē sēmantikē*), no es necesariamente *apophantikos*, enunciado o proposición en la que se trata de *aletheuein* y *pseudesthai*, verdad y mentira, ser y no ser. Este no es el único caso posible: la oración, como vimos, es *logos*, pero no es ni falsa ni verdadera (60). Lo que se contiene implícitamente en la necesidad de hablar, no es así necesariamente la búsqueda de la verdad, sino la búsqueda de significado. Debe resaltarse también que en esta discusión sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, ARISTÓTELES no suscita en ninguna parte la cuestión de las prioridades; no decide la cuestión respecto a si el pensar es el origen de la palabra, convirtiendo el discurso en un mero instrumento de comunicación de nuestros pensamientos, o si éstos son la consecuencia de que el hombre sea un animal parlante. En cualquier caso, dado que las palabras —portadoras de significado— y los pensamientos se parecen, *los seres pensantes sienten la necesidad de hablar, y los hablantes la de pensar.*

De todas las necesidades humanas, sólo la «necesidad de la razón» no puede ser adecuadamente satisfecha sin pensamiento discursivo, y éste es inconcebible sin palabras que ya estén cargadas de significación, antes de que el espíritu, por decirlo así, viaje a través de ellas —*poreuesthai dia logōn* (PLATÓN). El lenguaje, claro está, per-

---

(59) Véase el cap. I del presente volumen, págs. 48-49. Al comienzo de *De Interpretatione*, ARISTÓTELES menciona que *De Anima* trata igualmente algunos de estos problemas, pero nada en *De Anima* parece corresponder a las cuestiones suscitadas en *De Interpretatione*. Si interpreto correctamente el texto, ARISTÓTELES se refiere quizá al pasaje de *De Anima* 403a5-10, que cité en el capítulo I.

(60) *De Interpretatione*, 16a4-17a9.

mite también la comunicación entre los hombres, pero a este respecto sólo es útil porque los hombres son seres pensantes, y como tales, precisan comunicar sus pensamientos; el pensamiento no necesita ser comunicado para que exista, pero no puede acontecer sin ser hablado —en silencio, o de viva voz, según el caso. Dado que el pensar, aunque siempre se produce mediante palabras, no precisa auditores, pudo decir HEGEL, de acuerdo con la mayoría de los filósofos, que «la filosofía es algo solitario». Y no sólo porque el hombre sea un ser pensante, sino porque sólo existe en el plural, es por lo que su razón también quiere comunicarse; y de no hacerlo, podría acabar extrañándose, pues la razón, como observara KANT, «no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación» (61). La función de ese discurso mudo —*tacite secum rationare,* «razonar silenciosamente con uno mismo», en las palabras de SAN ANSELMO DE CANTERBURY (62)— consiste en llegar a acomodarse a todos los fenómenos cotidianos que nos ofrezcan nuestros sentidos; la necesidad de la razón consiste en *dar cuenta, logon didonai,* como decían los griegos con gran precisión, de todo lo que es o haya podido ocurrir. Esto no es suscitado por la sed de saber —esta necesidad puede surgir en relación con fenómenos bien conocidos y familiares—, sino por la búsqueda del significado. El mero hecho de nombrar las cosas, la creación de palabras, es la forma que tienen los hombres de *apropiar* y, por decirlo así, de desalienar el mundo al que, después de todo, cada uno de nosotros llega inocente y extraño.

Estas observaciones sobre la interconexión entre lenguaje y pensamiento, que nos hacen sospechar que no existe pensamiento sin palabra, no es aplicable, obviamente, a las civilizaciones donde el signo escrito tiene más peso que la palabra y donde, consecuentemente, el mismo pensar no es un discurso mudo, sino una operación mental con imágenes. Esto es especialmente cierto de China, cuya filosofía bien puede equipararse a la de Occidente. Allí, «el poder de las palabras es apoyado por el del signo escrito, por la imagen», y no a la inversa, como ocurre con los lenguajes alfabéticos, donde el signo escrito se considera secundario, poco más que un conjunto de símbolos

(61) «Reflexionen zur Anthropologie», n. 897. Akademie Ausgabe. Vol. XV. Pág. 392.

(62) *Monologion.*

reconocidos (63). Para los chinos todo signo hace visible lo que podríamos llamar un concepto o una esencia —parece ser que CONFUCIO dijo alguna vez que el signo chino para «perro» es la imagen perfecta del perro como tal, mientras que para nosotros «no hay ninguna imagen que pueda ser adecuada al concepto» de perro en general. «Nunca alcanzaría la universalidad del concepto que lo hace ser válido para todos» los perros (64). Según KANT, que en capítulo dedicado al esquematismo en la *Crítica de la Razón Pura* clarifica uno de los postulados fundamentales de toda la filosofía occidental, «el concepto "perro" denota una regla según la cual mi imaginación puede expresar en general la figura de un cuadrúpedo, sin estar restringido a ninguna figura determinada que me ofrece la experiencia, o mejor, a ninguna imagen posible que yo pueda representar *en concreto,* realmente presente». Y añade, «este esquematismo de nuestro entendimiento... es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyo verdadero mecanismo nos será siempre difícil de arrebatar a la naturaleza, para tenerlo abierto a nuestros ojos» (65).

A efectos de nuestro análisis, la importancia de este pasaje radica en ver que la facultad del espíritu para ocuparse de lo invisible es necesaria incluso para la experiencia sensorial ordinaria, para reconocer un perro en un perro, cualquiera que sea la forma en la que se nos presente el animal. Deberíamos ser capaces, en consecuencia, de «intuir», en el sentido kantiano, el carácter general de un objeto que no está nunca presente en nuestros sentidos. Para calificar estos esquemas —puras abstracciones— utiliza KANT la palabra «monograma», y la escritura china se puede comprender mejor, quizá, si se la concibe como «monogramática», por así decir. En otras palabras, lo que para nosotros es «abstracto» e invisible es para los chinos emblemáticamente concreto y se refleja visiblemente en su escritura, como cuando, por ejemplo, la imagen de dos manos entrelazadas sirve para denotar el concepto de la amistad. Piensan en imágenes y no en palabras. Y este pensar en imágenes siempre permanece «concreto» y no

(63) En lo que sigue aquí me he apoyado bastante en el primer capítulo sobre «Lenguaje y escritura», del magnífico libro de Marcel GRANET, *La Pensée Chinoise,* Paris, 1934. He utilizado la nueva edición alemana, que fue puesta al día por Manfred PORKERT *Das chinesische Denken -Inhalt, Form. Charakter.* Munchen. 1971.

(64) KANT. *Crítica de la Razón Pura.* B180.

(65) B180-181.

puede ser discursivo, viajando a través de un ordenado hilo de pensamientos, ni tampoco puede dar cuenta de sí mismo (*logon didonai*); la respuesta a la típica pregunta socrática sobre qué es la amistad se presenta visiblemente y se hace evidente en el emblema de las dos manos entrelazadas, y «el emblema libera toda una corriente de representaciones pictóricas» mediante asociaciones plausibles a través de las cuales se unifican las imágenes. Esto puede ejemplificarse en la gran variedad de signos compositivos, cuando, por ejemplo, se combina el signo para «frío» con «todas aquellas nociones que están asociadas al pensamiento sobre el tiempo frío» y las actividades que le sirven al hombre para protegerse frente al mismo. La poesía, por lo tanto, aunque se lea en alto, afectará ópticamente a quien la escucha; no se aferrará a la palabra que oye, sino al signo que recuerda, y con ello, a las visiones a que el signo hace claramente referencia.

Estas diferencias entre el pensamiento concreto en imágenes y *nuestra abstracta operación* con conceptos verbales son fascinantes e inquietantes —no tengo competencia para ocuparme de ellas adecuadamente. Quizá sean todavía más inquietantes porque entre ellas se puede percibir una idea que compartimos con los chinos: la incuestionable prioridad de la visión en las actividades mentales. Esta prioridad, como veremos brevemente, sigue siendo absolutamente decisiva a lo largo de la historia de la metafísica occidental y de su noción de la verdad. Lo que nos distingue de ellos no es el *nous*, sino el *logos*, nuestra necesidad de dar cuenta y *justificar* con palabras. Todos los procesos estrictamente lógicos, como la deducción de inferencias desde lo general a lo particular, o el razonamiento inductivo desde lo particular a alguna regla general, representan tales justificaciones, y esto sólo puede hacerse mediante palabras. Que yo sepa, sólo WITTGENSTEIN fue consciente del hecho de que la escritura jeroglífica correspondía a una idea de la verdad entendida a través de la metáfora de la visión. Así escribe: «Para poder comprender la esencia de una proposición, pensemos en la escritura jeroglífica, que representa los hechos que describe. Y de ella, sin perder la esencia de la figuración, proviene la escritura alfabética» (66). Esta última observa-

(66) *Tractatus*, 4.016 («Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren»).

ción es, desde luego, muy dudosa. Lo que ya es menos debatible es que la filosofía, tal y como la conocemos, difícilmente pudiera haber llegado a nacer sin la temprana recepción y adaptación que hicieron los griegos del alfabeto de origen fenicio.

El lenguaje, sin embargo —el único medio a través del cual pueden manifestarse las actividades mentales no ya sólo al mundo exterior, sino al mismo Yo pensante—, no es, con mucho, tan claramente apto para la actividad pensante como lo es la visión para la función de ver. Ningún lenguaje posee un vocabulario acabado para satisfacer las necesidades de las actividades mentales; todas éstas toman prestadas su vocabulario de palabras que originariamente correspondían a la experiencia sensorial o a otras experiencias de la vida común. Este préstamo, sin embargo, no es nunca fortuito o arbitrariamente simbólico (como los signos matemáticos), ni emblemático; todo el lenguaje filosófico y la mayor parte del poético son metafóricos, pero no en el sentido simplista del diccionario de Oxford, según el cual «Metáfora» se define como «la figura del lenguaje en la que un nombre o un término descriptivo se transfiere a un objeto distinto o análogo de aquel al que se aplica adecuadamente». No hay ninguna analogía entre, digamos, una puesta de sol y la ancianidad, y cuando el poeta, con una metáfora ya trillada, habla de la ancianidad como el «crepúsculo de la vida», se refiere al hecho de que la puesta de sol se relaciona con el día que la precede de igual manera que la vejez lo hace con la vida. Si, por lo tanto, como dice SHELLEY, el lenguaje poético es «esencialmente metafórico», lo es sólo hasta el punto en que «delimita las hasta entonces inaprehensibles *relaciones* de las cosas y perpetúa su aprehensión» (itálicas mías) (67). Toda metáfora descubre «una percepción intuitiva de similitud en lo desemejante» y, según ARISTÓTELES, es por esta misma razón por lo que es «un signo del genio», «con mucho la cosa más grande» (68). Pero esta similitud no es tampoco en ARISTÓTELES una similitud presente en objetos desemejantes, sino una similitud de relaciones, como una *analogía*, que siempre necesita cuatro términos y puede representarse con la fórmula: B : A = C : D. «Así una copa es en relación a Dionisio lo

(67) *A Defense of Poetry.*
(68) *Poética.* 1457b17 y ss.

que un escudo lo es a Ares. Consecuentemente, la copa se describirá metafóricamente como "el escudo de *Dionisos*"» (69). Y este hablar a través de analogías, en lenguaje metafórico, es, según KANT, la única forma a través de la cual puede manifestarse la razón especulativa, que aquí llamamos el pensar. La metáfora aporta «lo abstracto», el pensamiento carente de imágenes con una intuición extraída del mundo de los fenómenos, cuya función radica en «establecer la realidad de nuestros conceptos» (70) y deshacer así, como quien dice, la retirada del mundo de los fenómenos que es la precondición de las actividades mentales. Esto es relativamente sencillo mientras nuestro pensamiento responda a las demandas de nuestra necesidad de saber y comprender lo que acontece en el mundo de los fenómenos, es decir, en tanto en cuanto permanezcamos dentro de las limitaciones del razonamiento de sentido común; lo que se requiere para el pensamiento de sentido común son *ejemplos* que ilustren nuestros conceptos, y estos ejemplos son adecuados, porque nuestros conceptos se obtienen de los fenómenos— son meras abstracciones. Sería totalmente distinto si la necesidad de la razón trascendiera los límites del mundo ya dado y nos condujera al incierto océano de la especulación, donde «no puede darse ninguna intuición que sea adecuada (a las ideas de la razón)» (71). Este es el punto en el que la metáfora hace acto de presencia. La metáfora consigue la «traslación» —*metapherein*— de una genuina y aparentemente imposible *metabasis eis allo genos*, la transición de un estado existencial, el del pensar, a otro, el ser un fenómeno entre fenómenos, y esto sólo se puede llevar a cabo mediante *analogías*. Como ejemplo de metáfora útil nos ofrece KANT la descripción de un Estado despótico como una «mera máquina (como un molinillo)» porque está «gobernado por una voluntad individual absoluta... Pues entre un Estado despótico y un molinillo no hay, en verdad, ninguna similitud; pero sí hay una similitud en las reglas según las cuales reflexionamos sobre estas dos cosas y su causalidad». Y añade: «Nuestro lenguaje está lleno de presentaciones indirectas de este tipo», cuestión que «no ha sido suficientemente analizada hasta ahora, pues merece una investigación más profunda» (72). Las percepciones de la metafísica se «obtienen por *analo-*

(69) *Ibid.*, 1457b17 y ss.
(70) *Crítica del Juicio*, n.° 59.
(71) *Ibid.*
(72) *Ibid.*

gía, no en el sentido usual de la semejanza imperfecta entre dos cosas, sino en la *perfecta semejanza de dos relaciones entre dos cosas totalmente desemejantes*» (73). En el lenguaje de la *Crítica del Juicio,* a menudo menos preciso, KANT califica de «simbólicas» estas «representaciones de acuerdo con una mera analogía» (74).

Todos los términos filosóficos son metáforas, por así decir, analogías cristalizadas, cuyo verdadero significado se revela cuando disolvemos el término en el contexto originario, que tan claramente presente debió de estar en el espíritu del primer filósofo que lo utilizase. Cuando PLATÓN incorporó las palabras corrientes de «alma» e «idea» al lenguaje filosófico —conectando un órgano invisible en el hombre a algo invisible presente en el dominio de lo invisible—, las ideas las seguía escuchando sin duda todavía en el sentido en el que se empleaban en el lenguaje común pre-filosófico. *Psyche* es el «halo de vida» que exhalan los moribundos, e ideas o *eidos,* la forma o estereotipo que el artesano debe tener en su espíritu antes de ponerse a trabajar —una imagen que sobrevive tanto al proceso de fabricación cuanto al objeto fabricado y que puede perdurar infinitamente, asumiendo una pervivencia que la acerca a la eternidad en el cielo de las ideas. La analogía subyacente a la doctrina de las ideas de PLATÓN es la siguiente: el halo de vida se relaciona con el cuerpo que abandona, esto es, el cadáver, de igual manera que a partir de ahora se supone que se relacionará el alma con el cuerpo vivo. De una forma similar

---

(73) *Prolegómena a toda Metafísica Futura,* n.° 58, trad. al inglés, Carl J. FRIEDRICH Modern Library. New York. El mismo KANT fue consciente de esta peculiaridad del lenguaje filosófico en su época pre-crítica: «Nuestros conceptos racionales más elevados... normalmente adoptan una vestidura material para devenir más claros». *Traume eines Geistersehers.* Pág. 948.

(74) N.° 59. Sería interesante examinar la idea que tenía KANT de la «analogía» desde sus primeros textos hasta el *Opus Postumum,* pues es sorprendente ver lo pronto que se le ocurrió el que el pensamiento metafísico —es decir, por analogías— podía salvar el pensamiento metafísico de su irrealidad propia. Ya en la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* publicada en 1755, escribe con respecto a la probabilidad de la existencia de Dios: «No estoy tan consagrado a las consecuencias de mi teoría como para no estar dispuesto a reconocer que... es indemostrable. Sin embargo, espero que... un tal mapa del infinito, englobando un objeto que parece... estar por siempre oculto al entendimiento humano, *no será por esta razón inmediatamente considerado como una quimera, especialmente si se recurre a la analogía*» (itálicas mías). Trad. inglesa, W. HASTIE, citado de *Kant's Cosmogony.* Glasgow. 1900. Págs. 146-147.

se puede reconstruir su doctrina de las ideas subyacente; al igual que la imagen mental del artesano dirige sus manos en la fabricación y constituye la medida del acierto o fracaso del objeto, así también todos los datos aportados material y sensorialmente desde el mundo de los fenómenos, se relacionan y evalúan según un esquema invisible, localizado en el cielo de las ideas.

Sabemos que el verbo *noeomai* se utilizó en un principio en el sentido de percibido por la vista, antes de pasar a referirse a las percepciones del espíritu en su sentido de «aprehender»; después se convirtió en la palabra para designar la forma más elevada de pensamiento. Nadie, podemos presuponer, pensó que el ojo, órgano de la visión, y el *nous,* el órgano del pensar, eran una misma cosa; pero esta misma palabra indicaba que la relación entre el ojo y el objeto visto era similar a la relación entre el espíritu y su objeto de pensamiento —es decir, producía el mismo tipo de evidencia. Sabemos que, antes de PLATÓN, nadie había utilizado en el lenguaje filosófico la palabra que designa la imagen o estereotipo del artesano, al igual que nadie antes de ARISTÓTELES había utilizado la palabra *energos,* adjetivo que significa activo, ocupado, en el trabajo, para fraguar el término *energeia,* que denota lo actualizado, en oposición a *dynamis,* la mera potencialidad. Y esto mismo es válido para algunos términos estandardizados como «substancia» y «accidente», derivaciones latinas de *hypokeimenon* y *kata symbebēkos* —lo que subyace, en vez de lo que acompaña accidentalmente. Nadie antes de ARISTÓTELES había utilizado, en ningún sentido que no fuese el de acusación, la palabra *katēgoria,* aquello que se afirmaba de los acusados ante los tribunales (75). En el uso aristotélico se convirtió en una palabra parecida a «predicado», y a través de la siguiente analogia: al igual que una condena (*katagoreuein ti tinos*) transmite (*kata*) al acusado aquello de que se le acusa, y que por ello le pertenece, así también transmite el predicado al sujeto la cualidad apropiada. Todos estos ejemplos son bien conocidos y se podrían multiplicar. Añadiré uno que me parece especialmente elocuente debido a su importancia para la terminología filosófica; nuestra palabra para el griego *nous* es tanto «*mente*» —del latín *mens,* que indica algo así como el alemán *Gemüt*—

(75) Véase Francis McDONALD CORNFORD *Plato's Theory of Knowledge.* New York, 1957. Pág. 275.

cuanto «razón». Razón proviene del latín *ratio*, derivado del verbo *reor, ratus sum*, que significa calcular y también razonar. La traducción latina tiene un contenido metafórico completamente distinto, que se acerca bastante más al griego *logos* que a *nous*. Para aquellos que tienen un prejuicio comprensible frente a los argumentos etimológicos, me gustaría recordar que la corriente expresión de CICERÓN *ratio et oratio* no significaría nada en griego.

La metáfora, que salta el abismo que existe entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de los fenómenos, fue ciertamente el más bello regalo que el lenguaje pudo hacerle al pensamiento y, por lo tanto, a la filosofía, pero, en su mismo origen, la metáfora es poética, no filosófica. Por eso no es nada sorprendente que los poetas y escritores, más enfocados hacia la poesía que hacia la filosofía, hayan sido conscientes de su función esencial. Podemos leer así en un ensayo poco conocido de Ernest FENOLLOSA, editado por Ezra POUND, y que yo sepa no ha sido nunca mencionado en la literatura sobre la metáfora: «La metáfora es... la substancia misma de la poesía»; sin ella «no hubiera habido un puente a través del cual pasar desde la verdad menor de lo visto a la verdad mayor de lo invisible» (76).

El descubridor de este instrumento de origen poético fue HOMERO, cuyos poemas están llenos de todo tipo de expresiones metafóricas. Desde un *embarras de richesses* elegiré aquel pasaje de la *Ilíada* donde el poeta compara los embates desgarradores del miedo y el dolor en el corazón de los hombres a los ataques combinados de vientos contrarios sobre la superficie del mar (77). Pensad en las tempestades que conoceis tan bien, parece decirnos el poeta, y sabreis lo que es el miedo y el dolor. Es significativo que la imagen contraria no podría funcionar. Por mucho que alguien piense en el miedo y el dolor, nunca

(76) El ensayo «The Chinese Written Character as a Medium for Poetry», editado por Ezra POUND en *Investigations*, Freeport, New York, 1967, contiene un curioso alegato a favor de la escritura china: «Su etimología es constantemente visible». Una palabra fonética «no lleva a su metamorfosis sobre su imagen. Olvidamos que personalidad quería decir no el alma, sino su máscara (a través de la cual el alma resonaba, si se quiere, *per-sonare*). Este es el tipo de cosas que no pueden olvidarse cuando utilizamos el símbolo chino... Entre nosotros, el poeta es aquel para quien la acumulación de los tesoros de las palabras deviene real y activa» (pág. 25).

(77) IX, 1-8.

podrá descubrir nada sobre los vientos y el mar; la comparación está claramente destinada a mostrar los efectos del miedo y el dolor sobre el corazón humano, esto es, aclarar un hecho de la experiencia que no aparece. El carácter irreversible de la analogía la distingue radicalmente del símbolo matemático utilizado por ARISTÓTELES en su intento por describir el mecanismo de la metáfora. Pues, aunque la metáfora haya caído de lleno sobre una «semejanza perfecta» de relaciones entre dos «cosas totalmente distintas» con el éxito que fuese, y aunque si, como consecuencia del hecho de que A no es visible por C, ni B por D, la fórmula B : A = D : C parece explicar esta semejanza, la ecuación de ARISTÓTELES implica, no obstante, la reversibilidad —si B : A = D : C resulta que C : D = A : B. Lo que se pierde en la formulación matemática es la función real de la metáfora, su forma de reenviar el espíritu al mundo sensorial con el fin de iluminar sus experiencias no sensoriales para las cuales no existen palabras en ningún lenguaje. La fórmula aristotélica funcionó, porque se ocupaba sólo de cosas visibles y se aplicaba, de hecho, no ya a metáforas y a sus transferencias desde un dominio a otro, sino a *emblemas,* y éstos son ya en sí mismos la ilustración visible de algo invisible —la copa de Dionisos, imagen de un estado de ánimo festivo asociado al vino; el escudo de Ares, imagen de la furia de la guerra; la báscula de la justicia en manos de una diosa ciega, imagen de la Justicia que pesa las acciones sin consideración de las personas que las llevaron a cabo. Esto mismo es cierto de analogías ya marchitas que se han convertido en idiomáticas, como es el caso del segundo ejemplo de ARISTÓTELES: «La vejez (D) es a la vida (C) como la noche (B) al día (A)».

En el lenguaje común hay, desde luego, gran número de expresiones figurativas que se asemejan a las metáforas sin ejercer su función real (78). Se trata de meras figuras del discurso, aunque utilizadas también por poetas —«blanco como el marfil», por seguir con HOMERO—, que han sido caracterizadas también a menudo por una transferencia, cuando un término perteneciente a alguna clase de objetos se transfiere a otra clase; hablamos así de «pie» de una mesa como si perteneciera a un ser humano o a un animal. En este caso

(78) El manuscrito de Marshall COHEN, desgraciadamente sin publicar, «The Concept of Metaphor», que tuve la fortuna de poder consultar, contiene muchos ejemplos además de un excelente examen de la literatura sobre este tema.

concreto la transferencia se mueve dentro del mismo dominio, dentro del «genus» de lo visible, y aquí la analogía es, de hecho, reversible. Pero esto no es siempre el caso, incluso con metáforas que no apuntan directamente a algo invisible. Hay en HOMERO otro tipo más complejo de metáforas o símiles ampliados, que, si bien se mueven entre los objetos visibles, remiten a una historia oculta. Por ejemplo, en el noble diálogo entre Ulises y Penélope, poco antes de la escena de la identificación, en el que Ulises, disfrazado de mendigo, y diciendo «tantas mentiras», cuenta a Penélope cómo hospedó a su marido en Creta, ante lo cual, se nos dice que «le brotaban lágrimas» mientras escuchaba «y se le deshacía el cuerpo. Así como en las altas montañas se derrite la nieve al soplo del Euro, después que el Céfiro la derribó, y la corriente de los ríos crece con la que se funde, así se derretían con el llanto las hermosas mejillas de Penélope, que lloraba por su marido teniéndolo junto a sí» (79).

Aquí la metáfora parece combinar sólo cosas visibles; las lágrimas sobre sus mejillas no lo son menos que la nieve que se derrite. Lo invisible que se hace visible en la metáfora es el largo invierno de la ausencia de Ulises, la frialdad sin vida y la implacable dureza de todos aquellos años que ahora, ante los primeros signos de esperanza en una renovación de la vida, comienzan a disiparse. Las mismas lágrimas sólo expresaban el dolor; su significado —los pensamientos que las provocaban— se hizo manifiesto en la metáfora de la nieve que se derrite y ablanda la tierra antes de la primavera.

Kurt RIEZLER, que fue el primero en asociar «el símil homérico a los comienzos de la filosofía», insiste en el *tertium comparationis* necesario en toda comparación que le permite al «poeta percibir y hacer perceptible el alma como mundo y el mundo como alma» (80). Más allá de la oposición entre alma y mundo debe existir una unidad que haga posible la correspondencia, una «ley desconocida» como la llama RIEZLER citando a GOETHE, que existe tanto en el mundo de los sentidos como en el dominio del alma. Es la misma unidad que enlaza todos los contrarios —noche y dia, luz y oscuridad, frío y calor—,

(79) *La Odisea*, libro XIX, ll. 203-209. Trad. inglesa de Richmond LATTIMORE New York, 1967. Pág. 287.

(80) «Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie», en *Die Antike*. Vol. XII. 1936.

cada uno de los cuales es inconcebible por separado, impensable a menos de que sea misteriosamente relacionado a su antítesis. Esta unidad oculta se convierte entonces, siguiendo a RIEZLER, en el objeto del filósofo; el *koinos logos* de HERÁCLITO, el *hen pan* de PARMÉNIDES; la percepción de esta unidad es lo que distingue la verdad del filósofo de las opiniones de la gente común. Y buscando apoyo cita a HERÁCLITO: «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre. Se transforma como el fuego que, cuando se mezcla con especias, recibe nombres diversos según el placer de cada cual» (81).

Estamos inclinados a reconocer que la filosofía entró en la escuela de HOMERO para seguir su ejemplo. Y esta inclinación se ve considerablemente reforzada por las primeras, las más famosas e influyentes parábolas del pensamiento: el viaje de PARMÉNIDES a las puertas del día y de la noche, y la parábola de la caverna de PLATON, de las cuales la primera es un poema, y la segunda es de naturaleza esencialmente poética, conteniendo lenguaje homérico de principio a fin. Esto sugiere, al menos, lo acertado que estaba HEIDEGGER cuando calificaba la poesía y la filosofía de vecinos cercanos (82).

Si intentamos examinar ahora más detenidamente las distintas formas a través de las cuales consigue el lenguaje salvar el escollo que hay entre el dominio de lo invisible y el mundo de los fenómenos, a modo de tentativa, podemos ofrecer el siguiente bosquejo: de la sugestiva definición del lenguaje de ARISTÓTELES como «expresión significativa» de palabras, que ya en sí mismas son «sonidos significantes» que «se parecen» a los pensamientos, se deduce que el pensar es la actividad mental que actualiza esos productos del espíritu inherentes al discurso, para los que el lenguaje, sin ningún particular esfuerzo anterior, ha encontrado ya un apropiado, aunque provisorio, hogar en el mundo audible. Si pensamiento y habla emanan de la misma fuente, el don del lenguaje se puede considerar entonces como una especie de prueba o, más bien, como prueba de hecho de que el hombre está dotado naturalmente de un instrumento capaz de transformar lo invisible en una «apariencia». El «país del pensamiento», de KANT —*das Land des Denkens*—, bien puede no aparecer o manifes-

(81) DIELS y KRANZ Frag. B67.

(82) *Aus der Erfahrung des Denkens*. Berna. 1947.

tarse nunca a nuestros órganos corporales; y es en este contexto en el que el lenguaje del espíritu, por medio de la metáfora, vuelve al mundo de lo visible para ilustrar y seguir elaborando lo que no se puede ver, pero sí se puede decir.

Las analogías, metáforas y emblemas son los hilos a través de los cuales el espíritu se vincula al mundo, aun cuando por distracción pierda el contacto directo con él, y garantizan la unidad de la experiencia humana. Además, en el interior del proceso del pensamiento, sirven como modelos que nos ofrecen un punto de apoyo para que no tropecemos a ciegas con experiencias que nuestros sentidos, en su relativa certeza, no nos pueden ayudar a atravesar. El simple hecho de que el espíritu sea capaz de encontrar tales analogías, que el mundo de los fenómenos nos recuerda cosas no aparentes, se puede considerar como una especie de «prueba» de que cuerpo y espíritu, pensamiento y experiencia sensorial, lo visible y lo invisible, van unidos, están, por decirlo así, «hechos» el uno para el otro. En otras palabras, si la roca, que en el mar «resiste el veloz empuje de los vientos aullantes y las embravecidas olas que se arrojan sobre ella», puede convertirse en una metáfora para la resistencia en la batalla, entonces «no es justo decir que la roca se contempla desde una perspectiva antropomórfica, a menos que se añada que nuestra comprensión de la roca es antropomórfica, por la misma razón que somos capaces de vernos a nosotros mismos desde un ángulo petropomórfico» (83). Está también, por último, la irreversibilidad de la relación que expresa la metáfora; expresa, a su manera, la primacía absoluta del mundo de los fenómenos y aporta así una evidencia adicional de la naturaleza extraordinaria del pensar, que está siempre fuera del orden.

Esta última observación posee una especial importancia. Si el lenguaje del pensamiento es esencialmente metafórico, resulta que el mundo de los fenómenos se inserta en el pensamiento con total independencia de las necesidades de nuestro cuerpo y las exigencias de las otras personas que, en todo caso, nos remiten allí. Independientemente de lo cerca que, cuando pensamos, podemos estar de lo lejano, y de lo ausente que se está de lo que está al alcance de la mano, el Yo pensante no abandona nunca totalmente el mundo de los fenómenos.

(83) Bruno SNELL «From Myth to Logic: The Role of the Comparison», en *The Discovery of the Mind.* Harper Torchbooks. New York, Evanston.

La teoría de los dos mundos, como ya he dicho, es un error metafísico, pero de ninguna forma es arbitrario o accidental; es el error más plausible que puede envenenar la experiencia del pensamiento. El lenguaje, al servirse de la metáfora, nos permite pensar, es decir, mantener un intercambio con lo no sensorial, porque permite la transferencia, *metapherein,* de nuestras experiencias sensoriales. No hay dos mundos, porque la metáfora los unifica.

13. La metáfora y lo inefable

Cada una de las actividades mentales, atraídas hacia el lenguaje como único medio que permite su manifestación, extrae sus metáforas de cada uno de los sentidos corporales, y su plausibilidad depende del grado de afinidad innata entre determinados datos mentales y sensoriales. Desde su aparición en la filosofía formal se ha concebido así el pensamiento en términos *visuales,* y puestos que el pensar es la más radical y fundamental de las actividades mentales, es bien cierto que se ha tendido a hacer de la visión «el modelo de la percepción en general y, por ello, la medida de los otros sentidos» (84). El predominio de la visión está tan profundamente arraigado en la lengua griega y, por lo tanto, en nuestro lenguaje conceptual, que apenas nos detenemos a prestarle consideración, como si fuera algo demasiado evidente para prestarle atención. La observación que HERÁCLITO hace de pasada de que «los ojos son testigos más fieles que los oídos» (85) constituye una excepción que, por cierto, tampoco nos ayuda demasiado. Si, por el contrario, se tiene en cuenta la facilidad con que la vista, al contrario que ocurre con los otros sentidos, se puede aislar del mundo exterior, y si se examina la antigua imagen del bardo ciego del que se escuchan sus historias, cabe preguntarse por qué no fue el oído el que se elevó al rango de metáfora directora del pensamiento (86). Por tanto, no es del todo cierto, como nos lo presenta Hans

(84) Hans JONAS. *The Phenomenon of Life.* New York, 1966. Pág. 135. Su estudio de «La Nobleza de la Visión» ofrece una magnífica ayuda en la clarificación de la historia del pensamiento occidental.

(85) DIELS y KRANZ. Frag. 101a.

(86) ARISTÓTELES parece haber pensado, en esta misma línea, en uno de sus tratados científicos: «Entre estas facultades, para las necesidades más simples de la vida y

JONAS, que «el espíritu ha seguido la dirección que indicaba la vista» (87). Las metáforas utilizadas por los teóricos de la Voluntad no se extraen prácticamente nunca del dominio visual; como modelo tienen, o bien el deseo, la propiedad por excelencia de todos nuestros sentidos —en tanto que están al servicio de las apetencias globales de un ser de necesidades y exigencias—, o bien la audición, en línea con la tradición judía de un Dios que se oye pero que nunca se ve. (Las metáforas que se obtienen por el oído son muy raras en la historia de la filosofía, constituyendo la más notable excepción moderna los últimos escritos de HEIDEGGER, donde el Yo pensante «escucha» la llamada del Ser. Los esfuerzos medievales por reconciliar las enseñanzas bíblicas con la filosofía griega atestiguan la completa victoria de la intuición o la contemplación sobre cualquier forma de audición, victoria que ya había sido anunciada, por decirlo así, por el temprano intento de PHILO DE ALEJANDRÍA de reconciliar su religión judía con su filosofía platonizante. Siguió siendo consciente de la distinción entre una verdad hebrea, que se oía, y la *visión* griega de la verdad, y transformó la primera en una mera fase preparatoria de la segunda, gracias a la intervención divina que había transformado los oídos de los hombres en ojos, a efectos de dotar de mayor perfección al conocimiento humano) (88).

El juicio, finalmente, en el plano del descubrimiento la última de nuestras actividades mentales, obtiene su lenguaje metafísico, como bien lo sabía KANT, del sentido del *gusto* (la *Crítica del Juicio* se concibió en un principio como «Crítica del Gusto»), el más íntimo, privado e ideosincrático de los sentidos, lo opuesto, en cierto modo, a

en sí misma, la vista es la más importante de ellas, pero para el espíritu (*nous*), e indirectamente (*kata symbebēkos*), el oído es la más importante... Realiza la mayor contribución a la sabiduría. Pues el discurso, que es la causa del aprendizaje, es tal porque es audible; pero no es audible en sí mismo, sino sólo indirectamente, porque se compone de palabras, y cada palabra es un símbolo racional. Por consiguiente, entre aquellos que han sido privados de uno u otro sentido desde el nacimiento, los ciegos son más inteligentes que los sordos y los mudos». Lo curioso es que nunca parece haber recordado esta observación cuando escribía su filosofía. ARISTOTELES· *Del Sentido y los Objetos Sensibles*. 437a4-17.

(87) *Op. cit.* Pág. 152.

(88) Sobre PHILO DE ALEJANDRIA, *vid.* cap. 3, especialmente págs. 94-97, de *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954, que se corresponde a la segunda parte de *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934.

la vista y su «noble» distancia. El mayor problema de la *Crítica del Juicio* se convirtió entonces en saber cómo las proposiciones del juicio pueden, como de hecho lo hacen, aspirar a un acuerdo general.

JONAS enumera todas las ventajas de la vista como metáfora directriz y modelo del espíritu pensante. Está, antes de todo, el hecho indiscutible de que ningún otro sentido establece una distancia tan prudente entre sujeto y objeto; la distancia es la condición fundamental para el funcionamiento de la vista. «Se obtiene así el concepto de objetividad, de la cosa tal cual es en sí misma distinta de como ella me afecta, y de esta distinción se deriva toda la idea de *theōria* y de verdad teórica». Además, la vista nos ofrece una «multiplicidad contemporánea», en tanto que los otros sentidos, y en especial el oído, «construyen sus "uniones de la multiplicidad" perceptuales a partir de una secuencia temporal de sensaciones». La vista permite «una libertad de elección... dependiente... del hecho de que mientras estoy viendo no he sido todavía captado por el objeto visto»... (éste) «me deja estar tal y como yo lo dejo estar», en tanto que los otros sentidos me afectan directamente. *Esto es especialmente importante para* el oído, el único rival posible que tiene la vista en la competencia por la preeminencia, pero que se encuentra descalificado porque «se impone a un sujeto pasivo». En la audición, el receptor está a la merced de algo o alguien que no es él mismo. Y a propósito, quizá sea por esto por lo que la lengua alemana deriva todo un grupo de palabras que denotan ausencia de libertad del término *hören*, escuchar: *gehorchen, hörig, gehören,* obedecer, sujeto a señor, pertenecer). Más importante a nuestros efectos es que, como subraya JONAS, la vista necesariamente «hace entrar en el juego al que ve», y para éste, a diferencia del que oye, el «*presente* no es la experiencia puntual del *ahora* que está transcurriendo», sino que se transforma en una «*dimensión* dentro de la que se pueden contemplar las cosas... como duración de sí mismas». «Por lo tanto, sólo la vista nos dota de la base sensorial a partir de la cual el espíritu puede concebir la idea de lo eterno, de aquello que nunca cambia y está siempre presente» (89).

Antes mencioné cómo el lenguaje, el único medio a través del cual lo invisible puede hacerse manifiesto en un mundo de fenómenos, no

(89) *The Phenomenon of Life,* págs. 136-147. *Cfr. Von der Mythologie.* Páginas 138-152.

cumple esa función ni mucho menos tan adecuadamente como lo hacen los sentidos en su labor de reflejar el mundo perceptible, y sugerí también cómo la metáfora puede, a su manera, paliar esta insuficiencia. El remedio no deja de tener peligros y nunca es tampoco totalmente adecuado. El riesgo radica en la enorme evidencia que aporta la metáfora al recurrir al incuestionable testimonio de la experiencia sensorial. Las metáforas pueden ser utilizadas, así, por la razón especulativa que, en verdad, no las puede evitar, pero cuando invaden el razonamiento científico, como es lo que tienden a hacer, son utilizadas y deformadas a efectos de conseguir y crear una evidencia plausible para teorías que, en realidad, son meras hipótesis que han de ser verificadas o refutadas por los hechos. Hans BLUMENBERG, en su *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* ha seguido en la historia del pensamiento occidental algunas figuras del lenguaje muy comunes, como la metáfora del iceberg o aquellas que se refieren al mar, y ha descubierto con ello, casi incidentalmente, hasta qué punto las modernas pseudo-ciencias deben su plausibilidad a la aparente evidencia de las metáforas, que les sirven para sustituir el defectuoso testimonio de los datos. Su ejemplo más acertado es el de la teoría de la conciencia del psicoanálisis, donde ésta se contempla como la cima de un iceberg, un mero indicio de la masa inconsciente que flota por debajo (90). Esta teoría no sólo no ha sido nunca demostrada, sino que es indemostrable por sus propios términos: desde el momento en que un fragmento del inconsciente alcanza la cima del iceberg, se hace consciente y pierde todas las propiedades de su supuesto origen. Por lo tanto, el testimonio de la metáfora del iceberg es tan abrumador que la teoría puede prescindir de argumentos o demostraciones; no habría nada que reprochar al uso de esta metáfora si se nos advirtiera que nos estamos ocupando de especulaciones sobre algo desconocido —de igual manera que en siglos anteriores se especulaba sobre Dios por medio de alegorías. La única dificultad radica en que las especulaciones de este tipo se acompañan de una construcción mental en cuyo orden sistemático puede encontrar cada dato un lugar hermenéutico, presentando la misma cohesión, o una cohesión aún más estrecha que una doctrina científica ya demostrada, pues siendo una construcción estrictamente mental que puede prescindir de cualquier

(90) Bonn, 1960. Págs. 200 y ss.

experiencia real, no tiene por qué ocuparse de las excepciones a la regla.

Se podría caer en la tentación de creer que el pensamiento metafórico sólo constituye un peligro cuando se recurre a él por una pseudociencia y que el pensamiento filosófico, en tanto que no ansía una verdad demostrable, se encuentra a salvo utilizando las metáforas apropiadas. Por desgracia no es éste el caso. Los sistemas de pensamiento de los grandes filósofos y metafísicos del pasado poseen una incómoda semejanza con las construcciones mentales de las pseudociencias, con la diferencia de que ellos, al contrario que el presuntuoso aplomo de sus compañeros inferiores, han insistido casi siempre en la presencia de algo «inefable» tras la palabra escrita, algo de lo que ellos eran plenamente conscientes cuando reflexionaban sin escribir, pero que, sin embargo, no se dejaba atrapar y transmitir a los otros; en dos palabras, insistían en que había algo que se negaba a someterse a una transformación a través de la cual hubiera podido aparecer y ocupar su puesto en el mundo de los fenómenos. Retrospectivamente estamos siempre tentados de tomar estos continuos avisos como intentos de prevenir al lector de que corre el peligro de cometer un error de comprensión fatal: lo que se le presentan son pensamientos, no conocimientos, elementos sólidos de conocimiento que, una vez adquiridos, disiparían la ignorancia; lo que fundamentalmente les ocupaba, en cuanto filósofos, eran cuestiones que escapaban al conocimiento humano, pero no a la razón, a la que ellos mismos perseguían. Y, puesto que al estudiar estas cuestiones los filósofos descubrían inevitablemente un buen número de cosas bien conocibles, como pueden ser todas las leyes y axiomas de un pensamiento riguroso y las diferentes teorías del saber, ellos mismos diluyeron ya muy pronto la distinción entre pensar y saber.

Mientras PLATÓN todavía mantenía que el verdadero *archē*, punto de arranque y principio de la filosofía, es la perplejidad (91), ARISTÓTELES, en los primeros parágrafos de la *Metafísica* (92), interpretaba —y era el primero en hacerlo— esta misma perplejidad como una mera sorpresa o confusión (*aporein*): por la sorpresa los hombres devenían conscientes de su ignorancia de las cosas que podrían ser co-

(91) *Teéteto*, 155 d.
(92) 982b11-12.

nocidas, empezando por las «que estaban más a mano» y pasando después «desde ahi a mayores cuestiones tales como el sol y la luna y las estrellas y la génesis de todas las cosas». Los hombres, decia, «buscan la filosofía para escapar a la ignorancia», y la perplejidad platónica no se entendió ya como un principio, sino como un mero punto de arranque: «todos los hombres comienzan sorprendiéndose... pero se debe acabar siempre con lo contrario y con lo que es mejor (que sorprenderse), como ocurre cuando se ha instruido con las cosas» (93). De ahi que ARISTÓTELES, aunque él también en otro contexto hablara de la verdad *aneu logou,* una verdad que se niega a expresarse en el lenguaje (94), no hubiera dicho como PLATÓN: de los objetos que me preocupan nada se sabe, pues nada se ha escrito sobre ellos, ni habrá tampoco nada en el futuro. Los que escriben algo al respecto no saben nada; si siquiera se conocen a si mismos. Pues no es posible reducir todo esto a palabras, igual que ocurre con otras cosas que se aprenden. Asi pues, nadie que posea la verdadera facultad del pensamiento (*nous*), y conozca asi la debilidad de las palabras, se arriesgará jamás a organizar sus pensamientos en el discurso, y menos aún a fijarlos en una forma tan inflexible como la carta escrita (95).

Lo mismo escuchamos, casi en las mismas palabras, al final de toda esta evolución. NIETZSCHE, ciertamente ningún platónico, escribe asi a su amigo OVERBECK: «mi filosofia... ya no se deja comunicar, al menos en forma impresa» (96), y en *Más allá del bien y del mal:* «Uno pierde su capacidad de amar el conocimiento cuando lo comunica» (97). Y HEIDEGGER, refiriéndose a él mismo y no a NIETZSCHE, escribe: «el limite interior de todo pensador... radica en que el pensador no puede nunca decir lo que le es más propio.. porque la palabra hablada recibe su determinación por lo inefable» (98). A esto podemos añadir algunas observaciones de WITT-

(93) 983a14-20.

(94) *Vid*, por ejemplo, la *Etica a Nicómaco,* VI, 8, págs. 292 y 296, donde *nous* es la percepción mental (*aisthesis*) de «los principios o limites de los cuales no hay razonamiento», para los que «no hay *logos*» (1142a25-27). *Cfr.* 1143b5.

(95) *La Séptima Carta,* 341b-343a, paráfrasis.

(96) El 2 de julio de 1885.

(97) N.° 160.

(98) *Nietzsche.* Pfullingen. 1961. Vol. II. Pág. 484.

GENSTEIN, cuyas investigaciones filosóficas se centran sobre lo inefable en un implacable esfuerzo por *decir* lo «que es el caso»: «los resultados de la filosofía son el desvelamiento... de los *golpes* que se da el entendimiento al embestir contra los límites del lenguaje». Estos choques son los que hemos llamado aquí «falacias metafísicas»; son lo que «nos hace ver el valor del descubrimiento». O bien: «los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones» (*wenn die Sprache feiert*). La frase alemana es equívoca: puede significar «tomarse vacaciones», es decir, que el lenguaje deja de trabajar, o bien «celebrar», y entonces significaría lo opuesto. O también: «La filosofía es la batalla contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje» (99).

Volvamos a PLATÓN, ya que él es, que yo sepa, el único filósofo de renombre que sobre estos temas nos ha dejado algo más que observaciones ocasionales. En la *Séptima Carta*, los ataques los dirige no tanto contra la palabra cuanto contra la escritura. Repite, en forma más breve, las objeciones que ya suscitara en el *Fedro* contra la escritura. En principio, está el hecho de que la escritura «hará a las almas olvidadizas»; apoyándose en la palabra escrita, las personas «dejarán de ejercer la memoria». Está, en segundo lugar, el «silencio mayestático» de la palabra escrita; no puede ni justificarse ni contestar a las preguntas. En tercer lugar, no puede elegir a su interlocutor, puede caer en malas manos, y «se dispersa por doquier»; maltratada e injuriada, es incapaz de defenderse; lo mejor que cabe decir de ella es que es un «pasatiempo» inocuo, que almacena «un patrimonio de refresco para cuando llegue la ancianidad olvidadiza», o una «recreación (a la que uno se entrega) al igual que otros lo hacen con la bebida y similares» (100). Pero en la *Séptima Carta* PLATÓN va más allá; allí no menciona su *agrapha dogmata*, que conocemos a través de una observación de ARISTÓTELES (101), que niega también implícitamente, cuando afirma de forma expresa que «estas cosas no se pueden poner en palabras como ocurre con otras cosas que se aprenden».

---

(99) *Investigaciones Filosóficas*. Trad. inglesa G.E.M. ANSCOMBE. New York, 1953 N.° 119, 19, 109.

(100) *Fedro*, 274c-277c.

(101) *Física*, 209b15.

Esto es, en verdad, bien distinto de lo que leemos en los diálogos platónicos (lo cual no es una razón para pensar que la *Séptima Carta* sea apócrifa). Así, en el *Político*, a propósito de la «semejanza» entre lo visible y lo invisible, se dice lo siguiente:

> «Ciertas realidades tienen sus semejanzas naturales, fáciles de descubrir, en objetos que hablan a los sentidos, y no resulta nada difícil hacerlas ver a los que piden una explicación, cuando uno se la quiere dar sin tropezar con razones, con toda facilidad; en cambio, las realidades mayores y más preciosas carecen en absoluto de imágenes creadas para poder dar de ellas una intuición clara a los hombres... Por eso es necesario ejercitarse en saber dar razón de todo y en comprender la razon de todo. Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas y las mayores, no se pueden demostrar exactamente más que a través del lenguaje (*logos*) y en ninguna otra cosa» (102).

En el *Fedro* (103), PLATON contrasta la palabra escrita con la hablada, tal como se utiliza en el «arte de discutir las cosas a fondo» (*technēdialektikē*), «el discurso vivo y animado, del cual el discurso escrito podría llamarse justamente la imagen». Se alaba el arte del discurso vivo porque sabe cómo elegir a sus auditores; no es estéril (*akarpoi*), contiene una simiente a partir de la cual se desarrollan, en auditores distintos, diversos *logoi*, palabras y argumentaciones, a fin de que la semilla pueda convertirse en inmortal. Pero si en el curso del pensar seguimos este pensamiento con nosotros mismos, es como si «estuviéramos escribiendo palabras en nuestro alma»; en tales ocasiones, «nuestro alma se asemeja a un libro», pero a un libro que ya no contiene palabras (104). Siguiendo a este autor, cuando se piensa interviene un segundo artífice, el «pintor», que pinta en nuestras almas las imágenes correspondientes a las palabras escritas. «Cuando, separando de la visión inmediata o de cualquier otra sensación las opiniones y los discursos de que ella va acompañada, uno *ve* de

(102) 286a, b.
(103) 275d-277a.
(104) *Filebo*, 38e-39b.

alguna manera en sí mismo las imágenes de las cosas así pensadas o formuladas» (105).

En la *Séptima Carta,* PLATÓN nos explica brevemente cómo se puede producir esa doble transformación, cómo es posible que se pueda *hablar* de la percepción sensorial, y cómo el hecho de conservar (*dialegesthai*) se transforma enseguida en una imagen que sólo es visible para el alma. Tenemos palabras para designar aquello que vemos, por ejemplo, la palabra «círculo» para referirnos a algo redondo; este nombre se expresa en el lenguaje (*logos*) en frases «compuestas de nombres y verbos», y decimos que el círculo es «aquello cuyos extremos equidistan perfectamente del centro». Con estas definiciones se pueden hacer círculos, imágenes (*eidōlon*) «que se trazan y se borran, la forma que se delinea en forma circular y que es perecedera», mientras que *el* círculo en sí no experimenta nada semejante a esto, pues es diferente de todos estos círculos. La ciencia y el espíritu (*nous*) aprehenden el círculo esencial, es decir, aquello que todos los círculos tienen en común, algo que «no reside ni en los sonidos preferidos, ni en las figuras materiales, sino en las almas», y este círculo es claramente «diferente del círculo real», percibido primero por la vista en la naturaleza, y distinto también de los círculos trazados a partir de una explicación verbal. Este círculo contenido en el alma es captado por el espíritu (*nous*), que «es el que está más cerca de él por afinidad y semejanza». Y sólo esta intuición interior puede recibir el nombre de verdad (106).

A la verdad de evidencia, elaborada según el principio de las cosas captadas por nuestra visión corporal, se llega cuando nos dejamos conducir (*diagogē*) por las palabras en la *dialegesthai* o encadenamiento discursivo del pensamiento entre discípulo y maestro, que puede ser hablado o en silencio, «a fuerza de subir del uno al otro», preguntándonos «acerca de lo falso y verdadero». Pero el resultado, ya que es una intuición y no una conclusión, aparecerá de repente después de un largo período de preguntas y respuestas: cuando «se hace la luz de la sabiduría y la inteligencia (*phronesis*)» (107). En sí misma, esta verdad está ya más allá de las palabras; los nombres de

(105) *Ibid.*, 39b-c.
(106) 342.
(107) *Ibid.*, 344b.

que se parte en el proceso del pensamiento no son fiables —«¿quién nos impide llamar recto a lo que llamamos circular, o circular a lo que llamamos recto?» (108)—, y las palabras, el razonado discurso del lenguaje que se esfuerza por explicar, son «débiles»; no ofrecen más que «un débil auxilio» para «hacer brotar repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota la luz, y enseguida crece por sí misma» (109).

He citado con cierto detenimiento estas pocas páginas de la *Séptima Carta,* porque aportan una visión, que si no sería inaccesible, sobre una importante incompatibilidad entre intuición —la metáfora directriz de la verdad filosófica— y el lenguaje —el medio mediante el cual se manifiesta el pensamiento—: la primera se nos presenta siempre con una multiplicidad contemporánea, mientras que el segundo se descubre necesariamente a través de una secuencia de palabras y frases. PLATÓN mismo consideraba axiomático que el lenguaje no es más que un mero instrumento al servicio de la intuición, y como tal permaneció a lo largo de toda la historia de la filosofia. KANT afirma así todavía: «*worauf alles Denken als Mittel abzweckt (ist) die Anschauung*», «todo pensamiento tiende a ser el medio hacia la intuición» (110). Y HEIDEGGER: «el *dialegesthai* tiende en sí mismo hacia un *noein,* una visión... le faltan los medios propios del *theōrein*... Este es el sentido fundamental de la dialéctica de PLATÓN, que se orienta hacia una visión, una revelación que prepara la intuición original mediante el lenguaje... El *logos* permanece ligado a la visión; si el lenguaje se separa de la evidencia proporcionada por la intuición, degenera en una vana charla que impide la visión. El *legein* está enraizado en el ver, *horan*» (111).

---

(108) *Ibid.,* 343b.

(109) *Ibid.,* 341e.

(110) *Crítica de la Razón Pura,* B33. Pues: «*Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen*» («Por el mero acto de pensar no reconozco ningún objeto, sino sólo en tanto que determino una intuición dada puedo conocer un objeto») (B406).

(111) Cito de uno de los primeros cursos de HEIDEGGER sobre el *Sofista,* de PLATON, a partir de una transcripción literal (1924-25), págs. 8, 155 y 160. *Vid.* también el comentario de CORNFORD sobre el *Sofista,* en *Plato's Theory of Knowledge,* pág. 189 y la nota 1.ª, donde dice que *noein* quiere decir acto «de intuición (*noēsis*) que *ve* directamente, sin... razonamiento discursivo».

La interpretación de HEIDEGGER aparece confirmada en un pasaje del *Filebo* (112) de PLATÓN, donde el lenguaje interior de yo conmigo mismo se menciona una vez más, pero ahora en su nivel más elemental: un hombre ve un objeto en la distancia y, *puesto que resulta estar solo,* se pregunta *a sí mismo:* ¿qué es aquello que aparece allí? Y contesta a su propia pregunta: es un hombre. Si «él tiene a alguien consigo, desarrollando en palabras dirigidas a su compañero los pensamientos que antes no se decía más que a si mismo, pronunciará en voz alta los mismos asertos... Si, por el contrario, se halla solo, esas reflexiones se las hará a sí mismo». La verdad radica aquí en el testimonio visual, y el lenguaje, al igual que el pensamiento, es auténtico en la medida en que sigue tal testimonio, se lo apropia y lo traduce en palabras: desde el momento en que el lenguaje se separa de la evidencia visual, como por ejemplo, cuando se repiten las opiniones o pensamientos de otras personas, adquiere la misma inautenticidad que para PLATÓN caracterizaba la imagen respecto del original.

Entre las características más relevantes de nuestros sentidos figura el hecho de que no pueden traducirse mutuamente —ningún sonido puede ser visto, ninguna imagen puede ser oida, etc.—, si bien están unidos unos a otros a través del sentido común, que por esta sola razón se convierte en el primero de ellos. Ya cité a TOMÁS DE AQUINO a este respecto: «la única facultad que se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos» (113). El lenguaje, que sigue correspondiendo en esto al sentido común, dota a un objeto de su nombre común; este carácter común no solamente constituye el factor decisivo de la comunicación intersubjetiva —siendo el mismo objeto percibido por distintas personas y común a todas ellas—, sino que sirve también para identificar un dato que afecta de forma totalmente diferente a cada uno de los cinco sentidos: duro o blando al tacto, dulce o amargo al gusto, brillante u oscuro a la vista, resonando al oído en diversos tonos. Ninguna de estas sensaciones encuentra una descripción adecuada en palabras. Nuestros sentidos cognitivos, la vista y el oído, poseen un poco más de afinidad con las palabras de la que tienen los sentidos inferiores, el olfato, gusto y tacto. Algo huele *como*

(112) 38c-e.
(113) Nota 61 del capítulo I.

una rosa, sabe *como* una sopa de guisantes, se siente al tacto *como* el terciopelo, pero no se llega más lejos. «Una rosa es una rosa».

Todo esto, desde luego, no es más que otra forma de decir que la verdad, según la tradición metafísica que la concibe en términos de la metáfora visual, es inefable por definición. Por la tradición hebrea sabemos lo que ocurre con la verdad si la metáfora directriz no es la visión, sino el oído (en muchos aspectos más parecido al pensar que la vista, dada su habilidad para seguir las secuencias). El Dios hebreo puede ser oído, pero no visto, y la verdad deviene así invisible: «no te gravarás ninguna imagen a semejanza de aquello que está arriba en el cielo o abajo en la tierra». *La invisibilidad de la verdad es tan axiomática en la religión hebrea, como lo es su carácter de inefable en la tradición griega,* de la que luego extrajo sus axiomas toda la filosofía posterior. Y mientras que la verdad, entendida en términos del oído, exige la obediencia, desde la perspectiva de la vista se apoya en la misma patente evidencia que nos lleva a admitir la identidad de un objeto que está ante nuestros ojos. La metafisica, la «ciencia reverencial» que «estudia lo que es en tanto que es» (*epistēmē hē theōrei to on hē on*), pudo descubrir una verdad que «se imponía a los hombres por la fuerza de la necesidad» (*hyp' antēs tēs alētheias anagkazomenoi*) (115), porque se apoyaba en la misma resistencia a la contradicción que aquella que conocemos tan bien en las experiencias visuales. Pues ningún discurso, ya sea dialéctico en sentido socrático-platónico, ya sea lógico, utilizando reglas establecidas para extraer conclusiones desde premisas reconocidas, o bien retórico-persuasivo, podrá igualar jamás a la simple, incuestionable e incuestionada certeza de la evidencia visible. «¿Qué puede ser entonces aquello que allí aparece? Es un hombre». Esta es la perfecta *adecuatio rei et intellectus* (116), «el acuerdo entre el saber y su objeto», que incluso para KANT seguía siendo la definición definitiva de la verdad. KANT, sin embargo, era consciente que para obtener esta verdad «no se podía definir ningún criterio general... Sería contradictorio en sí» (117): la verdad, en cuanto que evidencia en sí, no precisa de ningún criterio; ella *es* ya el

---

(114) ARISTOTELES: *Metafísica.* 1003 a 21.
(115) *Ibid.*, 984b 10.
(116) TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate,* qu. 1, art. 1.
(117) *Crítica de la Razón Pura.* B82, B83.

criterio, el árbitro final de todo lo que después pueda seguir viniendo. HEIDEGGER, discutiendo el concepto de verdad tradicional en *Sein und Zeit,* lo ilustra de la siguiente manera: «Supongamos que alguien de espaldas a la pared emite el enunciado verdadero de que "el cuadro colgado de la pared está torcido". Este enunciado se confirma cuando quien hace este aserto se vuelve y ve el cuadro torcido en la pared» (118).

Las dificultades que la «ciencia reverencial» de la metafísica ha ido creando desde sus comienzos se podrían resumir posiblemente a través de la tensión entre *theōria* y *logos,* entre visión y razonamiento mediante palabras —ya sea en la forma de «dialéctica» (*dia-legesthai*), o bien, en la del «silogismo» (*syl-logizesthai*), es decir, según que se elija demostrar las cosas, especialmente las opiniones, sirviéndose de palabras, o de encadenarlas en un discurso cuyo contenido de verdad depende de una premisa elemental captada por la intuición, el *nous*, que no está sujeto al error porque no es *meta logou* (119). Si la filosofía es la madre de las ciencias, ella misma es la ciencia de los orígenes y fundamentos de las ciencias, de los *archai;* y estos *archai,* que después se convirtieron en el objeto de la metafísica de ARISTÓTELES, ya no se dejan deducir y se presentan al espíritu en una intuición inmediata.

Lo que hizo de la vista la metáfora directriz de la filosofía —y con ello a la intuición como el ideal de la verdad— no fue sólo la «nobleza» de este sentido, el más cognitivo de todos, sino la ya antigua idea de que la búsqueda de significado del filósofo era idéntica a la búsqueda del saber del científico. Aquí merece la pena recordar el extraño giro que, en el primer capítulo de la *Metafísica,* dio ARISTÓTELES a la proposición de PLATÓN de que *thaumazein,* la perplejidad, es el origen de toda la filosofía. Pero la identificación entre verdad y significado es, desde luego, muy anterior. Pues el saber se adquiere por la búsqueda de lo que se da en llamar verdad, y su forma más elevada es, ciertamente, la intuición. Todo el conocimiento parte de la investigación de los fenómenos tal y como se presentan a nuestros sentidos, y si entonces el investigador desea proseguir y buscar las causas de los efectos visibles, su meta última radicará en hacer manifiesto aquello que pueda estar oculto detrás de las simples apariencias. Esto

(118) *Sein und Zeit.* Tübingen, 1949. N.° 44 (a). Pág. 217.
(119) *Vid.* ARISTÓTELES: *Las segundas analíticas,* 100b5-17.

rige incluso para los instrumentos mecánicos más complejos, diseñados para captar lo que se esconde al ojo desnudo. En último término, la confirmación de cualquier teoría científica tiene lugar a través de la evidencia sensorial —exactamente como en el simple ejemplo que entresaqué de HEIDEGGER. Aquí no entra en juego la tensión entre visión y lenguaje a que antes hice referencia; a este nivel, como en el ejemplo citado, el lenguaje traduce la visión de forma totalmente satisfactoria (sería distinto si el contenido del cuadro, y no sólo su posición en la pared, hubiera tenido que ser expresado en palabras). El mismo hecho de que las palabras reales puedan ser sustituidas por símbolos matemáticos, que reflejan incluso mejor los fenómenos subyacentes, que se fuerza a aparecer mediante instrumentos, por así decir, en contra de su misma tendencia, demuestra la superior eficacia de las metáforas visuales para hacer manifiesto lo que no precisa del lenguaje como vehículo.

El pensamiento, sin embargo, al contrario que las actividades cognitivas de las que se puede servir como uno de sus instrumentos, tiene necesidad del lenguaje, y no sólo para hacerlo audible y manifiesto; le es indispensable para el mismo hecho de activarlo. Y puesto que el discurso se enuncia en sucesiones de frases, el fin del pensamiento no puede ser nunca una intuición; ni puede ser confirmado tampoco por cualquier evidencia obtenida en la contemplación silenciosa. Si el pensamiento, guiado por la vieja metáfora de la vista y por una comprensión errónea de sí mismo y su función, espera obtener la verdad de su misma actividad, sería una verdad que no sólo es inefable por definición. «Al igual que los niños que intentan atrapar el humo cerrando sus manos, así ven los filósofos tan frecuentemente cómo se les escapa el objeto ante sus ojos» —BERGSON, el último filósofo en creer firmemente en la «intuición», describe con exactitud lo que verdaderamente aviene a los pensadores de esa escuela (120). Y la razón de este «fracaso» estriba, simplemente, en que nada expresado en palabras podrá aspirar nunca a la inmovilidad de un objeto de mera contemplación. En comparación con el objeto de contemplación, el significado, lo que puede decirse y discutirse, es esquivo; si el filósofo lo quiere *ver* y *asir* se «le escapa» (121).

---

(120) *Una Introducción a la Metafísica* (1903). Trad. inglesa, T. E. HULME. Indianapolis, New York. 1955. Pág. 45.

(121) *Ibid.*

A partir de BERGSON, ha venido disminuyendo en la filosofía el uso de la metáfora visual, lo cual no tiene nada de extraño, pues el énfasis y el interés se han desplazado totalmente desde la contemplación hacia el lenguaje, del *nous* al *logos*. Con este desplazamiento, el criterio de la verdad ha pasado desde el acuerdo de la verdad con su objeto —la *adecuatio rei et intellectus*, entendida como análoga a aquella que se establece entre la visión y el objeto visto— a la *forma* misma del pensamiento, cuya regla fundamental es el principio de no contradicción, de la fidelidad a sí mismo, es decir, a lo que KANT veía todavía como la mera «condición negativa de la verdad». «Más allá de la esfera del saber analítico no tiene, como *suficiente* criterio de la verdad, ninguna autoridad ni campo de aplicación» (122). En los pocos filósofos modernos que todavía penden, de manera precaria y dudosa, de los supuestos tradicionales de la metafísica, en HEIDEGGER y W. BENJAMIN, la vieja metáfora de la vista no ha desaparecido todavía del todo, pero, por decirlo así, se ha encogido: en BENJAMIN la verdad pasa furtivamente (*huscht vorbei*); en HEIDEGGER, el momento de la iluminación se concibe como un «relámpago» (*Blitz*) y se reemplaza rápidamente por una metáfora totalmente distinta, *das Geläut der Stille*, el «campanillero del silencio». Desde la perspectiva de la tradición, esta metáfora es la más cercana aproximación a la iluminación obtenida por la contemplación silenciosa. Pues aunque la metáfora, fin y culminación del proceso pensante, se vincula ahora al sentido del oído, no tiene nada que ver con la audición de una secuencia articulada de sonidos, como cuando escuchamos una melodía, sino que corresponde, una vez más, a un estado de pura receptividad. Y puesto que el pensar, el diálogo silencioso de yo conmigo mismo, constituye una pura actividad del espíritu unida a una completa inmovilidad del cuerpo —«nunca estoy más activo que cuando no hago nada» (CATÓN)—, las dificultades suscitadas por las metáforas obtenidas del sentido del oído serían tan considerables como las que crea la metáfora visual (BERGSON, todavía firmemente sujeto a la metáfora de la intuición para el ideal de la verdad, habla del «esencialmente activo, diría que casi violento, carácter de la intuición metafísica», sin ser consciente de la contradicción entre la calma de la

(122) *Crítica de la Razón Pura*, B84 y B189-B191.

contemplación y cualquier actividad, por no hablar de las violentas) (123). Y ARISTÓTELES habla de la «actividad o *energeia* filosófica» como «la actividad perfecta y sin trabas. que (por esta misma razón) abriga en ella misma el más dulce de los deleites» [«*Alla mēn hē ge teleia energeia kai akōlytos en heautē echei to chairein, hostē an eiē hē thēorētike energeia pasōn hēdistē*» (124)].

En otras palabras, el gran problema parece residir aquí en que, en el pensar mismo —cuyo lenguaje es totalmente metafórico y cuyo marco conceptual depende enteramente del arte de la metáfora que atraviesa la separación entre lo visible y lo invisible, el mundo de las apariencias y el Yo pensante—, no existe ninguna metáfora capaz de iluminar de manera plausible esta actividad especial del espíritu, en la que algo invisible en nuestro interior opera con los invisibles del mundo. Todas las metáforas derivadas de los sentidos tropiezan con dificultades, por la simple razón de que nuestros sentidos son esencialmente cognitivos y, en consecuencia, concebidos como actividades, poseen un fin fuera de ellos mismos; no son *energeia,* un fin en sí mismo, sino instrumentos que nos permiten conocer y operar con el mundo.

El pensamiento está fuera del orden, porque la búsqueda del significado no produce un resultado final que sobreviva a la actividad, que tenga un sentido después de que la actividad se haya llevado a un fin. En otras palabras, el deleite de que habla ARISTÓTELES, aunque manifiesto para el Yo pensante, es inefable por definición. La única metáfora posible que es concebible para la vida del espíritu es la sensación de estar en vida. *Sin el soplo de vida el cuerpo humano es un cadáver; sin el pensar, el espíritu humano está muerto.* Esta es, de hecho, la metáfora que ARISTÓTELES intentó formular en el capítulo séptimo del libro Lambda de la *Metafísica:* «la actividad del pensar (*energeia* que posee su fin en sí misma) es la vida» (125). Su ley propia, que sólo es permanente en un dios, y presente en el hombre sólo de cuando en cuando, en momentos en que es igual a los dioses, radica en «un movimiento perpetuo, que es un movimiento en círculo» (126) —el único movimiento que nunca llega a su fin o al-

(123) *Una Introducción a la Metafísica.* Pág. 45.
(124) *Protreptikós.* Ed. Düring, B87.
(125) 1072b27.
(126) 1072a21.

canza un resultado final. Esta idea, ciertamente extraña, de que el proceso auténtico del pensamiento, esto es, el *noēsis noēseōs,* gira en círculos —la más gloriosa justificación en la filosofía del argumento circular— nunca ha preocupado, curiosamente, ni a los filósofos ni a los intérpretes de ARISTÓTELES, en parte, quizá, por las frecuentes traducciones erróneas de *nous* y *theōria* como «saber» que siempre alcanza un fin y produce un resultado final (127). Si el pensar fuera un proceso cognitivo habría que seguir un movimiento rectilíneo, partiendo desde la búsqueda de su objeto y acabando con la cognición del mismo. El movimiento circular de ARISTÓTELES, junto a la metáfora de la vida, evoca una búsqueda de significado que para el hombre, ser pensante, acompaña su vida y acaba sólo en la muerte. La metáfora circular es una metáfora extraída del ciclo de la vida que, aunque va desde el nacimiento a la muerte, también gira en círculos mientras el hombre está en vida. Esta simple experiencia del Yo pensante se ha revelado lo suficientemente chocante como para que otros pensadores recogieran la idea del movimiento circular, aunque esté en clara contradicción con los supuestos tradicionales de que la verdad es el producto del pensar, de que haya algo así como la «cognición especulativa» de HEGEL (128). Nos encontramos que HEGEL dice, sin citar para nada a ARISTÓTELES: «la filosofía forma un círculo... es una sucesión que no pende del aire; que no es tampoco un comienzo inmediato; al contrario, *forma un círculo que se va cerrando sobre sí mismo*» (itálicas mías) (129). Y encontramos lo mismo al final de «¿Qué es la metafísica?», de HEIDEGGER, donde define «la cuestión fundamental de la metafísica» de la siguiente manera: «¿por qué hay algo en vez de no haber nada? —en cierta forma, la primera pregunta del pensamiento, pero al mismo tiempo, aquella «a la que nos conducen sin cesar las oscilaciones de este estado de suspensión» (130).

---

(127) Este fallo de traducción ensombrece el *Aristóteles* de W. D. ROSS, Meridian Books, New York, 1959, pero hay que agradecer que no aparezca en su traducción de la *Metafísica,* en Richard MCKEON: *The Basic Works of Aristotle.*

(128) *Lecciones de Filosofía de la Historia.* Introducción.

(129) *Principios de Filosofía del Derecho.* Trad. inglesa T. M. KNOX. London, Oxford. New York, 1967. Adición al parágrafo 2. Pág. 225.

(130) *Wegmarken.* Pág. 19.

Estas metáforas, sin embargo, si bien corresponden a un modo de pensamiento especulativo, no cognitivo, y permanecen fieles a las experiencias fundamentales del Yo pensante, puesto que no se vinculan a la capacidad cognitiva, siguen siendo singularmente vacías, y ARISTÓTELES mismo no las utiliza en ningún otro lugar —excepto cuando afirma que estar vivo es *energein,* es decir, desplegar una actividad por sí misma (131). Además, la metáfora se niega obviamente a contestar la inevitable pregunta de ¿por qué pensamos?, ya que la pregunta de ¿por qué vivimos? no tiene respuesta.

En las *Investigaciones Filosóficas,* de WITTGENSTEIN [escritas después de que se hubiera convencido de la inconsistencia de su anterior intento, contenido en el *Tractatus,* por comprender el lenguaje y, por lo tanto, el pensamiento, como «imagen de la realidad» —«Una proposición es una imagen de la realidad. Una proposición es un modelo de la realidad tal y como la concebimos» (132)—], hay un intere-

(131) *Etica a Nicómaco.* 1175a12.

(132) *Tractatus,* 401. Me parece evidente que la primera teoría del lenguaje de WITTGENSTEIN está sólidamente enraizada en el antiguo axioma metafísico de la verdad como *adecuatio rei et intellectus*; el problema con esta definición ha residido siempre en que tal adecuación sólo es posible como intuición, es decir, como una imagen interna que copia el objeto visible obtenido por los sentidos. «La lógica de un hecho», que según WITTGENSTEIN constituye un «pensamiento» (estoy siguiendo la Introducción de Bertrand RUSSELL al *Tractatus* en la edición bilingüe alemán-inglés, London, 1961, pág. XII), es una contradicción en los términos a menos que se tome la palabra «imagen» como una expresión metafórica. Ciertamente existe «una relación que engarza el lenguaje con el mundo», pero sea como fuere esta relación no es, en verdad, una relación «pictórica». Si fuera una relación pictórica, toda proposición sería verdadera, a menos que expresara y repitiera un error accidental en la percepción sensorial (algo parece un árbol, pero resulta ser un hombre tras una observación más detenida); sin embargo, puede hacer gran cantidad de proposiciones sobre un «hecho» que dicen algo totalmente significativo sin ser necesariamente verdaderas: «el sol gira en torno a la tierra» o, «en septiembre de 1939 Polonia invadió Alemania» —siendo la primera un error y la segunda una mentira. Hay, por otra parte, proposiciones que son inherentemente inaceptables, como por ejemplo, «el triángulo ríe», que aparece citado en el texto, y que no es una afirmación falsa ni verdadera, sino una carente de significado. El único criterio lingüístico interno de las proposiciones es el sentido o el sinsentido.

A la vista de estas dificultades bastante obvias y del hecho de que el mismo WITTGENSTEIN rechazase después su «teoría pictórica de las proposiciones», es bastante interesante averiguar, antes de nada, cómo se le ocurrió a él mismo. Hay, creo yo, dos versiones al respecto. (Según la primera) había estado «leyendo una revista en la que

sante juego de pensamientos que puede contribuir a ilustrar esta dificultad Pregunta «¿Para que piensa el hombre? ¿Piensa el hombre acaso porque ha averiguado que el pensar tiene sentido? ¿Porque considera ventajoso el pensar?» Esto equivale a preguntar, «¿educa a sus hijos porque acaso ha averiguado que tiene sentido?» Con todo, debe admitir que «*algunas veces* pensamos porque ha resultado tener

---

había una representación esquemática de una posible secuencia de acontecimientos en un accidente de automóvil La representación servía ahí como proposición es decir como descripción de un posible estado de cosas Cumplía esta función debido a la correspondencia entre las partes de la imagen y las cosas en la realidad Se le ocurrió entonces a WITTGENSTEIN que alguien podría dar la vuelta a la analogía y decir que una *proposición* sirve como *imagen* (representación) en virtud de una símila correspondencia entre *sus* partes y el mundo La forma en la que se combinan las partes de la proposición —la *estructura* de la proposición— refleja una posible combinación de elementos en la realidad (Véase G H VON WRIGHT «Biographical Sketch» en Norman MALCOLM *Ludwig Wittgenstein A Memoir* London 1958, pags 7 8) Lo que aquí parece decisivo es que él no partió de la realidad sino de una *reconstrucción esquemática* de algún acontecimiento que, a su vez había sido sujeto a un proceso de pensamiento, es decir, partió de la ilustración de un pensamiento En las *Investigaciones Filosóficas* hay una observación que parece una refutación de esta teoría «Si yo digo, "me refería a *él*", muy posiblemente me venga a la mente una imagen , pero la imagen es sólo como la ilustración de una historia Sólo a partir de ella sería prácticamente imposible llegar a alguna conclusión, sólo cuando alguien conoce la historia puede saber el significado de la imagen»

La segunda versión sobre el origen de la «teoría pictórica de las proposiciones» puede encontrarse en el mismo *Tractatus* (4 0311) y parece más plausible incluso WITTGENSTEIN, que reemplazó su anterior teoría con la teoría de los juegos de lenguaje, parece haber estado influido por otro juego, frecuentemente practicado por la sociedad de su tiempo, el juego de los *tableaux vivants* las reglas exigían que alguien tuviera que averiguar que proposición, dada por una serie de personas, era expresada por el *tableau vivant* «Un nombre está para una cosa, otro para otra cosa, y están combinados unos con otros De esta forma, todo el grupo —como un tableau vivant— presenta un estado de cosas», en realidad se supone que expresa alguna proposición

Menciono todo esto para referir el estado de pensamiento de WITTGENSTEIN Ello puede contribuir a explicar «lo más desconcertante de su última filosofía su carácter fragmentario» y que «no tiene un método definido» (Véase la excelente presentación que David PEARS *Ludwig Wittgenstein*, New York, 1970, pags 4 y ss) El *Tractatus* comienza también desde una observación fortuita, a partir de la cual su autor fue, sin embargo, capaz de desarrollar una teoría consistente que le evitó ulteriores observaciones fortuitas y le permitió escribir una obra continuada A pesar de su frecuente precipitación, el *Tractatus* es enteramente consistente Las *Investigaciones Filosóficas* muestran cómo funcionaba realmente este activo e incesante espíritu, cuando no estaba guiado, casi accidentalmente, por un único supuesto como, por ejemplo, por la tesis de que

sentido», pero las palabras en italicas sugieren que esto solo ocurre «algunas veces» Entonces «¿como podemos averiguar *por que* piensa el hombre?» A lo que el responde «Ocurre a menudo que solo llegamos a ser conscientes de los *hechos* importantes cuando suprimimos la pregunta «*por que*», y despues, en el curso de nuestras investigaciones, estos hechos nos conducen a las respuestas» (133) En un esfuerzo deliberado por eliminar la cuestion de ¿*por que* pensamos? abordare la pregunta de ¿*que* nos hace pensar?

«debe haber algo en comun entre la estructura de la frase y la estructura del hecho» (RUSSELL *Op cit*, pag X, justamente la considera como «la tesis fundamental de la teoria de Mr WITTGENSTEIN») La mas evidente propiedad de las *Investigaciones Filosóficas* es su falta de aliento es como si alguien hubiera actualizado el *detente y piensa* inherente al pensamiento hasta el punto en el que detiene todo el proceso de pensamiento e interrumpe toda sucesion de pensamientos retrocediendo sobre si mismo Las traducciones de alguna manera amortiguan esto al traducir el tan repetido «*Denk dir*» por una variedad de palabras tales como «suponte», «imaginate»

(133) *Philosophical Investigations*, n 466 471

III

¿QUE NOS HACE PENSAR?

14. Los postulados prefilosóficos de la filosofía griega

La pregunta, «¿qué nos hace pensar?» no busca ni causas ni intenciones. Sin cuestionarse la necesidad del hombre por pensar, parte de la hipótesis de que la actividad pensante pertenece a aquellas *energeiai* que, como el tocar la flauta, tienen su fin en sí mismas y no dejan en el mundo ningún resultado tangible. No podemos fijar el momento en que se comenzó a sentir esta necesidad, pero el mismo hecho de que exista el lenguaje, así como todo lo que sabemos de épocas prehistóricas y de las mitologías transmitidas por autores anónimos, nos autoriza a suponer que esta necesidad es coetánea a la aparición del hombre sobre la tierra. Lo que sí podemos situar, sin embargo, es el nacimiento de la metafísica y de la filosofía, y podemos nombrar las respuestas que se han ofrecido a nuestra pregunta a lo largo de los diferentes periodos de la historia. La respuesta de los griegos tiende, en parte, a la convicción de todos sus pensadores de que la filosofía permite a los mortales morar en la vecindad de lo inmortal, y de adquirir así o alimentar en sí mismos «la inmortalidad, en la mayor extensión que permite la naturaleza humana» (1). Los mortales sólo pueden consagrarse a la actividad filosófica durante un corto lapso de tiempo, pero durante el mismo les transforma en criaturas próximas a los dioses, en «dioses mortales», como dice CICERÓN. (En este sentido, la etimología antigua derivó repetidamente la palabra clave, «*theōrein*», o incluso «*theatron*», de «*theos*» (2). La dificultad con la respuesta griega estriba en que es incompatible con la misma palabra «filosofía», amor o ansia de sabiduría, que no cabe adscribir bien a los dioses; en palabras de PLATÓN, «ningún dios se ocupa de filosofar ni desea adquirir el saber, pues ya lo tiene» (3).

(1) *Timeo*, 90c (véase n. 35 más abajo).

(2) Véase el muy instructivo *Theory and Practice*, por Nicholas LOBKOWICZ, pág. 7n.

(3) *El Banquete*. 204a.

Antes de nada quisiera ocuparme de la extraña noción de *athanatizein* —inmortalizar—, cuya influencia sobre el objeto legítimo de nuestra metafísica tradicional apenas puede ser exagerada. Como se recordará, en un capítulo anterior interpreté la parábola de PITÁGORAS desde la perspectiva de la facultad del juicio, que sólo al final de la Edad Moderna fue descubierta como tal facultad independiente, cuando KANT, siguiendo el interés del siglo XVIII por el fenómeno del gusto y el papel que jugaba en la estética y en la interacción social, escribió su *Crítica del Juicio.* Desde una perspectiva histórica esto no es del todo exacto. La noción pitagórica del espectador ha tenido un significado distinto y más extenso en el nacimiento de la filosofía occidental. Intimamente relacionada con el tema central de la parábola, la supremacía del *theōrein*, de la contemplación sobre la acción, está la noción griega de lo divino. En el mundo religioso homérico, los dioses no eran trascendentes, no habitaban en un más allá infinito, sino en «el cielo de bronce... su siempre segura ciudadela» (4). Hombres y dioses eran similares, ambos de la misma naturaleza (*hen andrōn, hen theōn genos*), obteniendo su soplo de una misma madre; los dioses griegos, como nos dice HERODOTO (5), tenían la misma *physis* que los hombres; pero aunque de la misma naturaleza, *anthrōpophysis,* poseían, claro está, determinadas peculiaridades superiores: al contrario que los mortales, escapaban a la muerte y disfrutaban de una «vida fácil». Liberados de las necesidades de la vida mortal podían dedicarse al papel de espectadores, contemplando desde lo alto del Olimpo los asuntos humanos, que para ellos no era sino un espectáculo para su entretenimiento. El gusto de los dioses olímpicos por la calidad de espectadores —tan distinto de la idea que se hacían otros pueblos de las ocupaciones divinas: crear, dictar leyes, fundar y gobernar ciudades— era una inclinación que compartían con sus menos afortunados hermanos terrestres.

El hecho de que la noción de ver, anterior (como ya hemos resaltado) a la sed de conocimiento, incluso a nivel gramatical en la lengua griega, fue la actitud fundamental de los griegos frente al mundo, me parece demasiado evidente para exigir pruebas. Todo lo que aparecía —la naturaleza y el orden armónico del *kosmos,* las cosas

(4) PINDARO *Nemea,* 6. *The Odes of Pindar,* trad. inglesa de Richmond LATTIMORE Chicago, 1947 Pág. 111.

(5) I, 131.

llegadas a ser por ellas mismas y aquellas a las que la mano humana había «conducido al ser» (*agein eis tēn ousian*) (6) (la definición de PLATÓN para hacer [*to poiein*]) así como aquello que la virtud humana (*aretē*) producía en el dominio de los asuntos humanos— todo esto que aparecía, estaba allí para ser admirado y observado. Lo que inducía a los hombres hacia la contemplación pura era la mera belleza de los fenómenos, *kalon,* de forma que «la mayor idea del bien» residía en la parte más luminosa del ser (*tou ontos phanotaton*) (7), y la virtud humana, el *kalon k'agathon,* no se juzgó ni como una cualidad innata o una intención del actor, ni por las consecuencias de sus actos —sino únicamente por la ejecución, por la *apariencia* que tenían *durante* la acción; la virtud era lo que nosotros llamaríamos virtuosidad. Al igual que en las artes, las acciones humanas debían «brillar por sus méritos intrínsecos», por utilizar una expresión de MAQUIAVELO (8). Se suponía que todo lo que existía era, antes que nada, un espectáculo para los dioses en el que los hombres, los parientes pobres de los habitantes del Olimpo, lógicamente deseaban participar.

ARISTÓTELES atribuyó así la facultad del *logos,* el discurso razonado, a los griegos, y no a los bárbaros, pero el deseo de ver se lo reconoció a todos los hombres. En este sentido, los moradores de la caverna de PLATÓN se contentan con ver los *eidola* sobre la pared ante ellos, sin emitir una sola palabra, sin poder siquiera volverse hacia los otros para comunicarse, encadenados como están a sus asientos por el cuello y las piernas. La multitud comparte la pasión divina por la contemplación. La cualidad del espectador pitagórico, el hecho de estar situado fuera de todos los asuntos humanos, era un rasgo divino. Y cuanto menos tiempo consagrara una persona a su cuerpo, y más lo hiciera a tal ocupación divina, tanto más se acercaría al estilo de vida de los dioses. Además, dado que hombres y dioses son de la misma naturaleza, el mismo atributo divino de escaparse a la muerte no parece del todo fuera del alcance humano; aparte de constituir una constante fuente de envidias, el nombre glorioso, preciada recompensa para las «grandes acciones y las palabras admirables» (HOME-

---

(6) *El Sofista,* 219b.
(7) *La República,* 518c.
(8) *Los Discursos,* lib. II, introducción.

RO), confiere ya una inmortalidad potencial —un pobre sustituto, en verdad. Y esta recompensa, una vez más, se otorgaba al actor a discreción del espectador. Pues antes de que los filósofos se ocuparan de lo que es por siempre invisible y de lo que no sólo no conoce la muerte, sino que es verdaderamente eterno, *agenēthon,* no sólo sin fin, sino también sin comienzo. es decir, sin nacimiento —los dioses griegos, como ya sabemos por la *Teogonía* de HESIODO, eran inmortales, pero no sin nacimiento— los poetas e historiadores se habían interesado ya por lo que aparecía y, con el paso del tiempo, desaparece de lo visible en el mundo. Por eso, lo que antes del nacimiento de la filosofía suponía la idea de estar colocado fuera del dominio de los asuntos humanos, se aclara mejor si examinamos brevemente la concepción griega sobre la función de la poesía y la posición del *aedo.*

Existe una referencia a un poema perdido de PÍNDARO. Describe un banquete de bodas de Zeus, durante el cual pregunta a los dioses reunidos si echan algo en falta en su feliz condición. A lo que ellos le suplican que cree nuevos seres divinos que sepan cómo embellecer todas sus grandes acciones «con música y palabras». Los nuevos seres divinos en los que piensa PÍNDARO son los poetas (9), los aedos que guían a los hombres a la inmortalidad, pues «la historia de las cosas acontecidas sobrevive a los hechos» y «las cosas referidas, si han estado bien dichas, caminan hacia la inmortalidad» (10). Y los aedos también, al modo homérico, «exaltan las hazañas... en versos mágicos que hacen las delicias de la posteridad» (11). No se limitaban a relatar, lo ponían también en sus justos términos (*orthōsas*) —Ajax se mató llevado por la vergüenza, pero HOMERO lo supo ver mejor y «le honró más que a ningún hombre». Se establece una distinción entre la cosa hecha y la cosa pensada, y el objeto del pensamiento sólo es accesible al «espectador», al que no actúa.

Esta concepción del aedo procede directamente de HOMERO. Los versos cruciales se encuentran a partir de cuando Ulises llega a la corte de Feacia y, por orden del rey, es entretenido por el aedo, que canta una historia extraída de la misma vida de Ulises, aquella de su disputa con Aquiles: al oírla, Ulises se cubre la cara y comienza a llorar, él que no había llorado nunca, y ciertamente tampoco cuando aconte-

---

(9) Bruno SNELL· «Pindar's Hymn to Zeus», *op. cit.*, págs. 77-79.

(10) *Nemea,* 4, *Isthmia,* 4. ambos en trad. inglesa de LATTIMORE.

(11) *Isthmia,* 4, trad. inglesa de LATTIMORE.

ció lo que ahora está oyendo. Sólo cuando escucha la historia llega a ser plenamente consciente de su significado. Y HOMERO mismo dice: el aedo canta para los hombres y los dioses lo que la Musa. Mnemosine, que guía la memoria, le ha soplado al espíritu. La Musa le dotó de un bien y un mal; le privó de la vista y le otorgó el dulce canto.

PÍNDARO, en el perdido poema a Zeus, tuvo que haber subrayado la parte subjetiva, y también la objetiva, de estas experiencias del pensamiento: si a los hombres y al mundo se les priva de elogios, su belleza pasa desapercibida. Dado que los hombres aparecen en un mundo de fenómenos, tienen necesidad de espectadores, y aquellos que vienen como espectadores a la fiesta de la vida están llenos de pensamientos de admiración que enseguida se expresan en palabras. Sin espectadores el mundo sería imperfecto: el participante, absorto como está en cuestiones particulares y presionado por actividades urgentes, es incapaz de ver cómo todas las cosas concretas del mundo y todos los acontecimientos particulares en el ámbito del acontecer humano se conjugan para crear una armonía que, en sí misma, no es del dominio de la percepción sensorial, y este invisible obtenido de lo visible permanecería desconocido para siempre si no hubiera un espectador que lo acechase, lo admirara, rectificara las historias y las reflejara en palabras.

Por poner todo esto en lenguaje conceptual: el significado de lo que acontece realmente y aparece mientras está ocurriendo se revela una vez que ha desaparecido; el recuerdo, a través del cual se hace presente en el espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de historia. Aquel que hace la revelación es ajeno a las apariencias; es ciego, está protegido frente a lo visible a fin de ser capaz de «ver» lo invisible. Y lo que ven sus ojos ciegos, que él pone en palabras, es la historia, *no* la acción misma *ni* aquel que actúa, por mucho que la gloria de éste alcance el alto cielo. De aquí surge entonces una pregunta típicamente griega: ¿quién depende de quién? ¿El actor del poeta, que le proporciona la fama, o el poeta del actor, que antes debe realizar hazañas que merezcan ser recordadas? Basta con leer el discurso fúnebre de PERICLES recogido por TUCÍDIDES para saber que la cuestión permaneció abierta y que la respuesta dependía de quien contestara —el hombre de acción o el espectador. PERICLES, en cualquier caso, hombre de Estado y amigo de filóso-

fos, sostenía que la grandeza de Atenas, la ciudad que se había convertido en la «escuela de Grecia» (al igual que HOMERO había sido el maestro de todos los griegos), estaba por tal razón «lejos de necesitar a HOMERO... o a algún otro de su estirpe» para hacerla inmortal; los atenienses, por la sola fuerza de su audacia, habían dejado «monumentos imperecederos» tras de sí sobre la tierra y el mar (12).

La nota distintiva de la filosofía griega reside en haber roto completamente con esta estimación de PERICLES sobre la más elevada y divina forma de vida a que debían aspirar los mortales. Por citar a uno de sus coetáneos, ANAXÁGORAS, que también fue amigo suyo: preguntado sobre por qué había que preferir haber nacido a no haberlo hecho —pregunta ésta que, por cierto, pareció haber preocupado a todo el pueblo griego y no sólo a los filósofos y poetas—, él respondió: «únicamente para ver los cielos y las cosas que allí se encuentran, las estrellas, el sol, la luna; como si ninguna otra cosa mereciera la pena». Y ARISTÓTELES es del mismo parecer: «Uno debe filosofar, o si no abandonar la vida e irse lejos de aquí» (13).

Lo que PERICLES y los filósofos tenían en común era la idea de que todos los mortales debían aspirar a la inmortalidad, y esto era posible gracias a la afinidad entre dioses y hombres. Comparado con otros seres vivientes, el hombre es un dios (14); es una especie de «dios mortal» (*quasi mortalem deum*, por citar una vez más la expresión de CICERÓN) (15), cuya tarea principal consiste entonces en ejercer una actividad que pueda remediar su mortalidad y hacerle así más próximo a los dioses, sus parientes más cercanos. Su alternativa sería el caer en la vida animal. «Hay algo que los mejores prefieren antes que ninguna otra cosa: la gloria eterna entre los mortales; la multitud en cambio se sacia igual que el ganado» (16). La cuestión reside aquí en que, en la Grecia prefilosófica, se tenía por axioma que el único estímulo digno del hombre era la búsqueda de la inmortalidad: la gran obra es bella y digna de elogio, no porque sea útil a la patria o al pueblo, sino sólo porque «consigue asegurar para toda la eternidad una

(12) TUCÍDIDES. II, 41.
(13) *Protreptikos*. Ed. de DURING, B19 y B110. *Cf. Etica a Eudemo*, 1216a11.
(14) *Protreptikos*. Ed. de DÜRING. B109.
(15) *De Finibus Bonorum et Malorum*, II, 13.
(16) HERÁCLITO. B29.

gloria imperecedera» (17). Como DIOTIMA hace observar a SÓCRATES: ¿«acaso crees que Alcestes hubiera muerto por Admeto, o Aquiles por vengar a Patroclo... si no hubieran creído que iba a quedar de ellos ese recuerdo inmortal de su virtud (*aretē*) que tenemos ahora?» (18). Y todas las diferentes variedades de amor que existen, según el *Banquete* de PLATÓN, están unidas, en última instancia, por la búsqueda de la inmortalidad de todas las cosas mortales.

En realidad, ignoro quién fue el primer griego que tuvo conciencia del gran defecto que acechaba a la tan alabada y envidiada inmortalidad de los dioses: no conocían la muerte (*a-thanatoi*, aquellos que eran ya para siempre *aien eontes*), pero no eran eternos. «Como la *Teogonía* nos expone en cierto detalle, todos ellos tuvieron su nacimiento: la duración de su vida tuvo un comienzo temporal. Fueron los filósofos quienes introdujeron un comienzo absoluto (*archē*), sin principio en sí mismo, fuente permanente y no engendrada de generación. El iniciador es, sin duda, ANAXIMANDRO (19), pero el resultado se puede apreciar más claramente en el poema de PARMÉNIDES (20). Aquí el ser *existe para siempre*, en el sentido más amplio; es sin comienzo (*agenēton*) e imperecedero (*anōlethron*). La duración de *lo que es*, que no está limitada por el nacimiento ni la muerte, reemplaza y trasciende la supervivencia sin fin característica de los dioses olímpicos» (21). En otras palabras, el *ser*, sin nacimiento ni muerte, reemplazó para los filósofos la simple inmortalidad de los dioses olímpicos; el ser se convirtió en la verdadera divinidad de la filosofía, porque, según las célebres palabras de HERÁCLITO, «no fue creado por ningún dios ni ningún hombre, sino que existió desde siempre y será por siempre: un fuego eternamente vivo, encendiéndose con mesura y apagándose con mesura» (22). No se podía confiar

(17) *El Banquete*. 208c.

(18) *Ibid.*, 208d.

(19) ANAXIMANDRO parece haber sido el primero en identificar lo divino con el *apeiron*, lo No-Limitado, cuya naturaleza residía en su ser para siempre —perenne, inmortal, imperecedero.

(20) Frag. 8.

(21) En su fascinante estudio «The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being» examina Charles H. KAHN «el empleo pre-filosófico de este verbo que... sirve para expresar el concepto del Ser en griego» (pág. 245). En *Foundations of Language*, vol. 2, 1966, pág. 255.

(22) B30.

en la inmortalidad de los dioses; aquello que había llegado a ser, también podía dejar de ser —¿acaso los dioses pre-olímpicos no habían muerto ya y desaparecido?—, y fue esta insuficiencia en el concepto de perennidad de los dioses (bastante más, creo yo, que su frecuente conducta inmoral) lo que les hizo tan vulnerables a los feroces ataques de PLATÓN. *La religión homérica no fue nunca un credo* que pudiera ser reemplazado por otro; «los dioses del Olimpo fueron abatidos por la filosofía» (23). El que la nueva e imperecedera divinidad que HERÁCLITO, en el fragmento que acabamos de citar, llama todavía *kosmos* (no el mundo o el universo, sino su orden y armonía), haya recibido a partir de PARMÉNIDES el nombre de «Ser» parece deberse, como sugiere Charles KAHN, a las connotaciones de *duración* que esta palabra tenía desde el principio. Es bien cierto, pero no es en ningún caso común y corriente, que «el aspecto de duración, inseparable de su raíz, altera cualquier empleo del verbo, incluyendo su utilización filosófica» (24).

Si el Ser ha reemplazado a los dioses del Olimpo, la filosofía ha reemplazado a la religión. El filosofar se convirtió en la única «vía» posible de la piedad, y la característica más novedosa de este nuevo dios radicaba en que era Uno. El que este Uno era en verdad un dios, y, así, radicalmente diferente de lo que entendemos por «ser», resulta evidente cuando vemos que ARISTÓTELES denomina «teología» a su «Primera Filosofía», y por tal no entendía una teoría sobre los dioses, sino lo que mucho después —en el siglo XVIII— se llamó *ontología*.

La gran ventaja de la nueva disciplina residía en que el hombre, de ganar su parte de inmortalidad, no necesitaba contar ya con la incierta fortuna de la posteridad. Podía hacerla real mientras estuviera en vida sin precisar la ayuda de otros hombres o de los poetas, que en anteriores épocas, confiriendo la gloria, podían hacer durar su nombre por toda la eternidad. El camino hacia la nueva inmortalidad residía en tomar morada en las cosas que eran eternas, y la nueva facultad que hacía esto posible fue llamada *nous* o espíritu. El término se toma de HOMERO, en quien *noos* engloba el conjunto de las actividades mentales, además de designar la mentalidad específica de una

(23) SNELL, *op. cit.*, pág. 40.
(24) KAHN, *op. cit.*, pág. 260.

persona. Es el *Nous* lo que corresponde al Ser, y cuando PARMÉNIDES dice «*to gar auto noein estin te kai einai*» (25) («ser y pensar [*noein*, la actividad del *nous*] son lo mismo»), está diciendo ya implícitamente lo que PLATÓN y ARISTÓTELES dijeran de forma explícita: que hay algo en el hombre que se corresponde exactamente a lo divino, porque ello le permite, por así decir, habitar en sus inmediaciones. Este carácter divino es lo que hace que el Pensar y el Ser sean la misma cosa. Por el hecho de servirse del *nous* y retirarse mentalmente de todas las cosas perecederas, el hombre se asimila a lo divino. Y esta asimilación se entiende de forma totalmente literal. Así como el Ser es el dios, el *nous* es, según ARISTÓTELES (que cita a HERMOTIMO O ANAXAGORAS), «el dios en nosotros», y «toda vida mortal posee una parte del mismo dios» (26). El *nous*, «todos los sabios están de acuerdo», decía PLATÓN, «es el rey de nuestro universo y nuestra tierra» (27); está, por lo tanto, por encima del universo, al igual que el Ser es de un rango más elevado que cualquier otra cosa. Al filósofo, entonces, que ha decidido emprender el riesgo del viaje más allá «de las puertas del Día y de la Noche» (PARMÉNIDES), más allá del mundo de los mortales, «le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre» (28). En dos palabras, ocuparse en lo que ARISTÓTELES denominara *theōrētikē energeia,* que es idéntica a la actividad del dios (*hē tou theou energeia*), quiere decir «hacer inmortal» (*athanatizein*), ejercer una actividad que en sí misma nos inmortaliza «en la medida de lo posible... y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo *más excelente que hay en nosotros*» (29).

A nuestros efectos tiene alguna importancia observar cómo la parte inmortal y divina del hombre no existe a menos que sea actualizada y dirigida hacia lo divino que le es exterior; en otras palabras, que el *objeto* de nuestros pensamientos confiere la inmortalidad al mismo pensar. Este objeto es invariablemente el imperecedero, el que fue, es y será y, en consecuencia, no puede ser distinto de como es, ni

---

(25) Frag. 3.
(26) *Protreptikos*, ed. de DURING, B110.
(27) *Filebo*, 28c.
(28) *El Banquete*, 212a.
(29) *Etica a Nicómaco*, 1178b3, 1178b22, 1177b33.

no ser. Este objeto eterno es, primariamente, «las revoluciones del universo», que podemos seguir mentalmente, resultando así «que no somos una planta terrenal, sino de naturaleza celeste, criaturas que tienen su "afinidad" con el cielo, no con la tierra» (30). Detrás de esta convicción podemos detectar fácilmente la perplejidad primera, filosófica en sí misma. Es esta sorpresa lo que incita al científico a preocuparse por «disipar la ignorancia» e hizo decir a EINSTEIN: «el misterio eterno del mundo (es decir, del universo) reside en su comprehensibilidad». De ahí que todo «desarrollo» ulterior de las teorías que buscan adecuarse a la comprehensión del mundo «es en cierto sentido una continua huida de la "sorpresa"» (31). El Dios de los científicos, se podría decir, creó al hombre a su imagen y semejanza y lo puso en el mundo con un único mandamiento: ahora, trata de ver por ti mismo cómo se hizo todo esto y cómo funciona.

En cualquier caso, para los griegos la filosofía era el «acceso a la inmortalidad» (32), y como tal procedía en dos etapas. En principio estaba la actividad del *nous*, que consistía en la contemplación de lo eterno y en sí misma era *aneu logou*, sin palabras; a continuación seguía el intento de traducir la visión en palabras. A esto ARISTÓTELES lo llamó *alētheuein*, que no sólo significa decir las cosas tal como son realmente, sin ocultar nada, sino que se extiende también a aquellas proposiciones concernientes a las cosas que son, necesariamente y por siempre, y no sabrían ser de otra forma. El hombre en cuanto tal, a diferencia de las otras especies animales, es una combinación de *nous* y *logos*: «su esencia está ordenada según el *nous* y *logos*» —*ho anthrōpos kai kata logon kai kata noun tetaktai autou hē ousia* (33). De estos dos, sólo el *nous* le permite participar en lo eterno y lo divino, mientras que el *logos*, destinado a «decir lo que es», *legein ta eonta* (HERODOTO), es el atributo específico y exclusivamente humano que se aplica también al mero «pensamiento mortal», a las opiniones o *dogmata*, a lo que se produce en el dominio de los asuntos humanos y a lo que sólo «parece», pero no *es*.

(30) *Timeo*. 90d, a.

(31) Citado en «The Secrets of the Old One-II», de Jeremy BERNSTEIN, *The New Yorker*, marzo 17, 1973.

(32) Francis MCDONALD CORNFORD *Plato and Parmenides*. New York, 1957. Introducción, pág. 27.

(33) *Protreptikos*. Ed. de DURING. B65.

El *logos,* a diferencia del *nous,* no es divino, y la traducción al lenguaje de la visión filosófica —*alētheuein,* en la acepción restringida del filósofo— causó dificultades considerables; el criterio del discurso filosófico es *homoiōsis* (en oposición a *doxa* u opinión), «asemejar», o poner en palabras de la manera más fiel posible, la visión obtenida por el *nous,* desprovista en sí misma de discurso y que ve «directamente, sin que intervenga el razonamiento discursivo» (34). El criterio de la facultad de la visión no es la «verdad» como sugiere el verbo *alētheuein,* derivado del homérico *alēthes* (verdadero), donde sólo se utiliza para los *verba dicendi* en el sentido de: dime sin esconderte (*lanthanai*) en ti mismo, es decir, no me engañes —como si la función común del lenguaje, implicada aquí en el *alpha privativum,* fuera precisamente el engaño. La verdad permanece como el criterio del discurso, aunque ahora, cuando debe asimilarse a la visión del *nous* y, por así decir, regularse a partir de ella, cambia de carácter. El criterio de la visión radica sólo en la cualidad de perennidad del objeto visto; el espíritu puede tener acceso a él directamente, pero «cuando un hombre se abandona a la concupiscencia y a las malas costumbres y ha ejercitado ampliamente esos dos vicios... se vuelve todo él mortal, y no queda nada que no sea mortal, por haber desarrollado tanto esa parte de su ser». Pero «si ha ejercitado principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales», es absolutamente necesario que «en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad, goce ya plenamente de ella» (35).

Generalmente se admite que la filosofía, que desde ARISTÓTELES ha sido el dominio que se interroga sobre las cosas que trascendían lo físico (*tōn meta ta physika;* «en torno a lo que viene después de la física»), es de origen griego. Y así, dado su origen, se impuso esta meta inicial de los griegos, la inmortalidad, que incluso lingüísticamente parecía la aspiración más natural de los hombres que se concebían a sí mismos como *mortales, thnētoi* o *brotoi,* para quienes, según ARISTÓTELES, la muerte era «el mayor de los males», y que tenían como estirpe, como hermanos de sangre, a aquellos que «extraían su soplo de una misma madre», a los dioses inmortales. La filosofía no hizo nada por cambiar este objetivo natural; se limitó a proponer

(34) CORNFORD *Plato's Theory of Knowledge,* pág. 189.

(35) *Timeo,* 90c.

otra forma de obtenerlo. Resumiendo, esta meta se desvaneció con la decadencia y caída del pueblo griego y desapareció totalmente de la filosofía con la llegada del cristianismo, con sus «buenas nuevas», anunciando a las personas que no eran mortales, que, al contrario que las creencias paganas anteriores, el mundo tenía un fin, pero que sus cuerpos resucitarían tras la muerte. El último rastro de la búsqueda de la eternidad de los griegos puede encontrarse en el *nunc stans*, el «estar ahora», de la contemplación mística medieval. Es una fórmula sorprendente, y veremos enseguida cómo en verdad se corresponde a una experiencia que es altamente característica del Yo pensante.

Sin embargo, mientras el poderoso estímulo por filosofar acabó desapareciendo, los temas de la metafísica siguieron siendo los mismos y continuaron prejuzgando durante siglos las cosas que merecían ser pensadas y las que no. Lo que para PLATÓN era una verdad evidente —que «el saber puro tiene como objeto... aquellas realidades que permanecen siempre en el mismo sentido. sin cambio ni mezcla alguna. o aquellas que están más cercanas a ellas» (36), con distintas variaciones, siendo el supuesto fundamental de la filosofía hasta las últimas etapas de la época moderna. Todo lo referente a las cuestiones humanas estaba excluido, por definición, por su contingencia; eran siempre susceptibles de ser diferentes a como realmente eran. Así, incluso cuando HEGEL, bajo la influencia de la Revolución Francesa —en la cual, según él, se habían actualizado principios eternos, como los de libertad y justicia— hizo de la historia misma el objeto de su investigación, necesitó partir del supuesto de que no sólo el movimiento de los astros y los puros objetos del pensamiento, como los números y similares, eran los únicos que se sometían a la ley de hierro de la necesidad, sino que también el curso de los asuntos humanos obedecía a leyes similares, las leyes de la encarnación del Espíritu Absoluto. A partir de ese momento el objeto de la filosofía no era ya lo inmortal, sino la necesidad: «la contemplación filosófica no tiene otro objeto que el eliminar lo accidental» (37).

Los temas metafísicos, divinos en su origen, de lo eterno y lo necesario, sobrevivieron a la necesidad de «inmortalizar» gracias al esfuerzo del espíritu por «permanecer» y seguir en la presencia de lo

---

(36) *Filebo,* 59b, c.

(37) «Philosophie der Weltgeschichte». *Hegel Studienausgabe,* vol. I, pág. 291.

divino, esfuerzo que resultó ocioso cuando con la aparición del Cristianismo, la fe sustituyó al pensamiento como mensajero de la inmortalidad. Y, aún de otra manera, el papel del espectador continuó considerándose como el estilo de vida esencialmente filosófico y privilegiado.

En tiempos precristianos esta noción permaneció viva en las escuelas filosóficas de la Antigüedad tardía, cuando la vida en el mundo dejó de considerarse ya como una bendición, y la ocupación en cuestiones humanas dejó de verse como una distracción frente a actividades más divinas, para pasar a percibirse como peligrosa y seria en sí misma. Mantenerse fuera de las cuestiones políticas supondría ocupar un lugar fuera del desorden y miserias de los asuntos humanos y de sus inevitables mudanzas. Los espectadores romanos no se encontraban ya en las filas ascendentes de los teatros desde las que podían contemplar, como si de dioses se tratara, los juegos del mundo; su lugar estaba ahora en la seguridad de la costa o del puerto desde donde podían contemplar, sin correr el menor riesgo, las sacudidas salvajes e imprevisibles del mar embravecido. Estas son las palabras de LUCRECIO cuando alaba las ventajas del mero papel de espectador: «¡Qué alegría proporciona, cuando en el vasto mar la tormenta sacude las olas, el poder asistir desde la costa al rudo esfuerzo que otro hombre está sosteniendo! No porque el sufrimiento de alguien dé pie a un placer tan grande; pero el ver de qué males se salva uno es, en verdad, una alegría» (38). Aquí, desde luego, se ha perdido totalmente la relevancia filosófica del papel de espectador —pérdida que acompañó a tantos conceptos griegos cuando cayeron en manos de los romanos. Lo que desapareció no fue sólo el privilegio que tenía el espectador de poder juzgar, como lo encontramos en KANT, ni la oposición fundamental entre pensar y actuar, sino la noción, aún más fundamental, de que cualquier cosa que aparece está ahí para ser vista, que el mismo concepto de fenómeno exige un espectador y que, en consecuencia, ver y contemplar son actividades del más alto rango.

Fue VOLTAIRE quien supo extraer las conclusiones de la proposición de LUCRECIO. Para él, el deseo de mirar no es más que una curiosidad vulgar: atrae a la gente al espectáculo de un barco a punto de

(38) *De Rerum Natura*, lib. II, primeras líneas; *On the Nature of the Universe*, trad. inglesa de Ronald LATHAM, Penguin, Harmondsworth, 1951, pág. 60.

naufragar; les impulsa a subirse a los árboles a contemplar las matanzas de las batallas o asistir a las ejecuciones públicas. Y esta pasión, según VOLTAIRE, la comparte el hombre con los monos y los perros jóvenes. En otras palabras, si LUCRECIO tiene razón y la pasión del hombre por ver espectáculos se debe sólo a su sentido de la seguridad, el apetito de ver no puede adscribirse entonces únicamente a un impulso irracional que amenaza nuestra misma existencia. El filósofo, representado por LUCRECIO, no necesita ver el naufragio para estar prevenido frente al riesgo de encomendarse a un mar embravecido.

Desafortunadamente, es en esta forma más bien superficial como la distancia beneficiosa y «noble» entre el espectador y su objeto se ha transmitido por nuestra tradición —dejando de lado el elevado rango que ocupa la contemplación en la filosofía medieval, con sus connotaciones totalmente distintas. Y es curioso observar cómo LUCRECIO está, implícita o explícitamente, en el origen de esto. Así, HERDER escribe refiriéndose a la Revolución Francesa: «Podemos contemplar la Revolución Francesa desde la seguridad del puerto, tal y como observaríamos un naufragio sobre el extenso y ajeno mar, a menos que un azar funesto nos precipitara en él contra nuestra voluntad». Y GOETHE, preguntado, tras la batalla de Jena, sobre sus temores, respondía con la misma imagen: «No puedo quejarme. Estuve como un hombre que contempla desde lo alto de una sólida roca el mar embravecido y que, aunque incapaz de ayudar a los náufragos, no puede ser alcanzado por las olas, y a decir de un autor antiguo, se supone que es un sentimiento bastante agradable» (39).

Cuando llegamos a la época moderna, y más nos vamos acercando a nuestros días, tanto menos va quedando —no en los libros de texto, sino en la experiencia real— de los supuestos prefilosóficos que realmente engendraron la ciencia «reverencial» llamada metafísica.

(39) Las citas de HERDER y GOETHE sobre el interesante estudio de la navegación, naufragio y el espectador como «metáforas existenciales» se las debo a «Beobachtungen an Metaphern», de Hans BLUMENBERG, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XV, Heft 2, 1971, págs. 171 y ss. Respecto a VOLTAIRE, véase su artículo «Curiosité», en su *Dictionnaire Philosophique*. Sobre HERDER, véase también *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1792, Carta 17; sobre GOETHE, *Goethes Gespräche*, ed. Artemis, Zurich, 1949, vol. 22, n. 725, pág. 454.

15. La respuesta de Platón y sus ecos

Existe, sin embargo, en la filosofía griega una respuesta a la pregunta sobre qué nos hace pensar, que no tiene nada que ver con esos supuestos pre-filosóficos que tan importantes llegaron a ser en la historia de la metafísica y desde hace tiempo han perdido, probablemente, su razón de ser.

Se trata de la palabra de PLATÓN ya citada, a saber, que el origen de la filosofía es la sorpresa, respuesta que a mi entender no ha perdido nada de su plausibilidad. Pues esta sorpresa no está relacionada en modo alguno con la búsqueda de la inmortalidad; incluso en la famosa interpretación que hace ARISTÓTELES de la sorpresa como *aporein* (estar perplejo debido a la ignorancia, que puede ser disipada por el saber), no figura en ninguna parte el *athanatizein*, la actividad inmortalizadora que conocemos por la *Etica a Nicómaco* (40) y que, en verdad, es enteramente platónica. La observación de PLATÓN sobre la sorpresa aparece bastante abruptamente (y, que yo sepa, no se remite en ningún otro lugar de su obra) en el curso de una discusión sobre la relatividad de la percepción sensorial: hablando de algo que está «fuera del orden», y, en cierto sentido, este mismo pasaje también lo está, como frecuentemente ocurre con PLATÓN, donde las frases más elocuentes pueden aislarse y entresacarse fácilmente del contexto, sobre todo cuando, después de abordar perplejidades lógicas y de otro tipo características de su época, y de las que se puede afirmar con razón que reflejan su siglo, el autor de pronto deja de ocuparse de ellas. Aquí TEETETO acaba de decir que él se «admira» —en el sentido común de «estar intrigado»—, a lo que SÓCRATES le hace el siguiente cumplido: «Este es el verdadero estado del filósofo», y no vuelve ya más al objeto de la discusión. El pasaje es breve: «Muy propio del filósofo es el estado de tu alma (*pathos*): la admiración (*thaumazein*). Porque la filosofía no conoce otro origen (*archē*) que éste, y bien dijo (pues era un entendido en genealogía) quien se refirió (es decir, HESIODO) a Iris (el arcoiris, mensajero de los dioses) como la hija de TAUMANTE (el que se admira)» (41). A primera vista, el texto parece decir, simplemente, que la filosofía tal y como se conce-

---

(40) 1177b27-33.

(41) *Teeteto*, 155d.

bía en la escuela jónica era hija de la astronomía: nace de la admiración ante los milagros del cielo. Así como el arcoiris, conectando el cielo y la tierra, trae su mensaje a los hombres, el pensamiento o la filosofía, que responde a través de la admiración a la hija de aquel que se admira, vincula la tierra al cielo.

Analizadas más de cerca, estas breves palabras sugieren bastante más. La palabra «Iris», arcoiris, se vuelve a encontrar en el *Crátilo* (42), donde PLATON la hace derivar «del verbo *decir (eirein)*, porque era una mensajera», mientras que la palabra para «admiración» (*thaumazein*), que él despoja del sentido común en el que TEETETO la había utilizado cuando aportó su genealogía, aparece regularmente en HOMERO, que la deriva de uno de los numerosos verbos que significan «ver», en el sentido de «contemplar» (*theasthai*) —la misma raíz que nos encontramos antes en *theatai*, los espectadores de PITAGORAS. En HOMERO, esta contemplación cargada de admiración se reserva generalmente para los hombres a los que se les aparece un dios; se emplea también como adjetivo para referirse a aquellos a los que se dirige con un «Oh, tú el admirable» —es decir, los dignos de las sorpresa admirativa que reservamos a los dioses, al hombre semejante a los dioses. Además, los dioses que se aparecían a los hombres poseían esta peculiaridad: adoptaban un aspecto humano normal, y sólo aquellos a los que se dirigían les reconocían como divinidades. La admiración que viene en respuesta, por lo tanto, no es algo que los hombres puedan provocar en sí mismos; la admiración es un *pathos,* algo que se sufre, no algo que se hace; en HOMERO es el dios quien actúa, cuya aparición deben soportar los hombres y de quien no pueden huir.

En otras palabras, aquello que pone en marcha la sorpresa de los hombres es algo familiar y, sin embargo, normalmente invisible, algo que ellos están forzados a *admirar.* La sorpresa, punto de partida de la filosofía, no es el estar intrigado, ni la sorpresa, ni la perplejidad; es la sorpresa que comporta la *admiración.* Lo que nos maravilla se confirma o afirma por la admiración que estalla en palabras, el don de Iris, la mensajera de las alturas. El lenguaje adopta entonces la forma de la alabanza, la glorificación, no de una aparición particularmente sorprendente o de la suma total de las cosas del universo, sino

(42) *Cratilo,* 408b.

del orden armónico que las sustenta, que no es visible en sí mismo y al que, a pesar de ello, el mundo de los fenómenos nos deja vislumbrar «Pues los fenómenos son la forma visible de las cosas ocultas» («*opsis gar tōn adēlōn ta phainomena*»), según ANAXÁGORAS (43). La filosofía comienza con la toma de conciencia del orden armónico invisible del *kosmos*, que se hace manifiesto en medio de las cosas visibles y familiares, como si éstas se hubieran hecho transparentes. El filósofo se maravilla ante la «armonía no-visible», que, según HERACLITO, es «mejor que lo visible» («*harmoniē aphanēs phaneres kreittōn*) (44). Otro término antiguo para referirse a lo invisible en medio de los fenómenos es el de *physis*, la naturaleza, que para los griegos comprendía la totalidad de todas las cosas que no habían sido producidas por los hombres ni creadas por un obrero divino, sino que habían llegado a ser por sí mismas; y de esta *physis* dijo HERÁCLITO que «le gusta esconderse» (45), o sea, estar detrás de las apariencias. He recurrido a HERACLITO a modo de explicación, porque el mismo PLATÓN no nos especifica cuál sea el objeto de su sorpresa admirativa. Ni nos dice tampoco cómo esta admiración original se transforma en el diálogo del pensar. En HERACLITO, la significación del *logos* se sugiere al menos en el siguiente contexto: Apolo, dice, «el maestro cuyo oráculo está en Delfos» y, podemos añadir, el dios de los poetas, «no dice ni oculta nada, sino que sólo indica» («*oute legei oute kryptei alla sēmainei*») (46), es decir, sugiere algo ambiguamente, que es comprensible sólo por aquellos que son capaces de comprender las meras alusiones (el dios *winkt*, como traduce HEIDEGGER). Todavía más sugestivamente oscuro es otro fragmento: «los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que tienen almas bárbaras» (47); o sea, si no poseen el *logos* —para los griegos no sólo el lenguaje, sino el don del razonamiento que les distinguía de los bárbaros. En resumen, la admiración ha conducido al pensar en palabras; la experiencia ante lo invisible manifiesto en los fenómenos ha sido apropiada por el lenguaje, que al mismo tiempo es lo suficientemente fuerte como para disipar los errores e ilusiones a los que están sometidos

(43) B21a.
(44) B54.
(45) B123.
(46) B93.
(47) B107.

nuestros órganos de lo visible, los ojos y el oído, a menos que el pensamiento no acuda en nuestra ayuda.

De todo esto debería estar claro que la admiración que sobreviene al filósofo no se puede referir nunca a algo particular, sino que es suscitada siempre por el todo, que, al contrario que la suma de las entidades, no es nunca manifiesto. La armonía de que habla HERÁCLITO nace del unísono de los opuestos —un efecto que no puede ser la propiedad de ningún sonido en particular. Esta armonía está, en cierta forma, separada (*kechorismēnon*) de los sonidos que la producen, al igual que el *sophon*, que «se puede o no llamar por el nombre de Zeus» (48), está «separado de cualquier otra cosa» (49). En términos de la parábola pitagórica, sería la belleza del juego del mundo, el significado y la cualidad significante de todos los objetos particulares actuando conjuntamente. Como tal, sólo se hace manifiesta a aquel que contempla, en cuyo espíritu se unen invisiblemente las instancias y secuencias particulares.

Desde PARMÉNIDES, el Ser es la palabra clave mediante la cual se designa ese todo invisible y no perceptible, implícitamente manifiesto en todo lo que aparece —aparentemente la palabra más vacía y más general, la más desprovista de significación de todo nuestro vocabulario. Lo que acontece en el hombre que de repente llega a tomar conciencia de la realidad omnipresente del Ser en el mundo de los fenómenos fue descrito con gran precisión miles de años después de su primer descubrimiento en la filosofía griega. El pasaje es relativamente moderno y, en consecuencia, insiste más sobre emociones personales y subjetivas de lo que lo haría cualquier texto griego, lo que le hace ser más persuasivo para oídos más acostumbrados a la psicología. Escribía COLERIDGE:

> «¿Has elevado alguna vez tu espíritu hasta considerar la existencia en y por sí misma, como el simple hecho de existir? ¿Te has dicho alguna vez, meditándolo, "¡esto es!", indiferente en tal momento a lo que se encuentra ante ti, ya sea un hombre, o una flor o un grano de arena —en dos palabras, sin referencia a este o aquel modo de existencia? Si en verdad has llegado a alcanzar este estado de ánimo, habrás sentido la presencia de un misterio que paralizaría tu espíritu de temor y sorpresa. Las mismas palabras «¡No hay nada!», o «¡en otros tiempos no había nada!», son una contradic-

(48) B32.
(49) B108.

ción en sí mismas. Hay algo en nosotros que rechaza tal proposición con el brillo y la fuerza de una luz que niega el hecho en nombre de su propia eternidad.

No ser es, entonces, imposible; ser, incomprensible. Si tú has dominado esta intuición de existencia absoluta, habrás aprendido igualmente que fue precisamente ésta, y no otra, la que desde el comienzo de los tiempos sacudió a los espíritus más nobles, los elegidos entre los hombres, con una especie de horror sagrado. Fue ella la que, por vez primera, les hizo presentir en ellos mismos algo inefablemente superior que su propia naturaleza individual» (50).

La admiración platónica, la sorpresa inicial que pone en marcha al filósofo, ha sido redescubierta en nuestro tiempo cuando HEIDEGGER, en 1929, concluía una conferencia titulada «¿Qué es la Metafísica?» con las palabras ya citadas de «¿Por qué hay algo que existe, en vez de no haber nada?», y a esto lo denominó «la cuestión fundamental de la metafísica» (51).

Esta cuestión, expresión en términos modernos de la perplejidad del filósofo, ya habia sido formulada con anterioridad. Se encuentra en los *«Principes de la nature et de la grâce»,* de LEIBNIZ: *«Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?»*, pues *«le rien est plus simple et plus facile que quelque chose»* (52); este algo debe tener una causa suficiente para su existencia, y ésta, a su vez, debe haber sido causada por alguna otra cosa. Siguiendo este hilo de pensamiento, se llega fácilmente a la *causa sui,* a algo que es su propia causa, lo que hace que la respuesta de LEIBNIZ llegue a la causa última, llamada «Dios», respuesta que encontramos ya en el «motor inmóvil», de ARISTÓTELES —el dios de los filósofos. Fue KANT, en efecto, quien dio el golpe de muerte a ese dios, y en sus palabras al respecto podemos reconocer claramente lo que PLATÓN sólo pudo intuir: «la necesidad incondicionada» y sin causa, nuestro razonamiento causa-efecto, «que nos es indispensable como último soporte de todas las cosas, es el verdadero abismo de la razón humana... No podemos dejar de lado, ni po-

---

(50) *The Friend,* III, 192, citado por Herbert READ en *Coleridge as Critic,* London, 1949, pág. 30.

(51) Ahora juntos con dos explicaciones ulteriores, una Introducción y un Epilogo, en *Wegmarken,* págs. 19 y 210.

(52) 1714, n. 7.

demos soportar tampoco, el pensar que un ser que nos imaginamos como el más elevado de todos los seres vivientes, se diga, en cierta forma, a sí mismo: "Yo soy desde toda la eternidad; fuera de mí nada existe, salvo lo que existe por mi voluntad; *pero, ¿de dónde soy yo entonces?*". Aquí, nos falta todo apoyo; y la *suprema* perfección. junto a la más *pequeña,* carece de sustancia y fundamento ante la razón especulativa, que no hace el menor esfuerzo por retener a una u otra, ni siente en verdad ninguna pérdida por dejar que desaparezcan del todo» (53). Lo que aquí nos llama la atención como específicamente moderno es que en la revisión de la antigua idea de PARMÉNIDES de que la nada es inconcebible. impensable, el énfasis ha cambiado, por así decir, de la nada al Ser: KANT no dice en ninguna parte que el abismo de la nada. por el hecho de ser inconcebible, *no exista,* y aunque pueda haber dicho que las antinomias de la razón, despertándose del sueño dogmático, lo hubieran llevado a pensar, en ningún lugar escribe que de haber conocido este abismo —el reverso de la medalla de la admiración platónica— hubiera tenido para él el mismo efecto.

SCHELLING citó enfáticamente las palabras de KANT, y fue más bien de este pasaje, que no de las observaciones que LEIBNIZ hizo de pasada, de donde derivó su propia y repetida insistencia en esta «cuestión última» de todo pensar —¿Por qué hay algo en vez de no haber nada? (54). La califica como «la cuestión más desesperante» (55). Esta referencia a la desesperación pura, nacida del mismo pensar, se contiene en los escritos tardíos de SCHELLING, y ello es muy significativo, pues este mismo pensamiento ya le había perseguido anteriormente, en su juventud, cuando él todavía creía que para abolir la nada bastaba con una «afirmación absoluta», que el calificó como «la esencia de nuestra alma». Gracias a ella, «reconocemos que el no-ser es imposible para siempre», que no es ni cognoscible ni comprensible. Y para el joven SCHELLING, la cuestión última —«¿por qué no hay nada?», «¿por qué hay algo?»— que suscita el intelecto en pleno vértigo al borde del abismo, desaparece para siem-

---

(53) *Crítica de la Razón Pura.* B641.

(54) *Werke,* Erganzungsband. ed. M. SCHROTER Munchen. 1954, pág. 242.

(55) *Ibid.,* pág. 7.

pre ante la visión de que «el *Ser* es necesario, es decir (deviene así) por la afirmación absoluta del Ser en el conocimiento» (56).

Todo esto sugeriría una simple vuelta a la postura de PARMÉNIDES si SCHELLING no hubiera sentido que sólo «el hecho de *propugnar* absolutamente la idea de Dios» podría garantizar esta afirmación, que para él es «la absoluta negación de la nada»: «tan cierto como que la razón niega la nada perpetuamente, y que la nada es nada, es que la razón afirma el Todo y que Dios es eterno». Por eso, la única «respuesta completamente válida a la cuestión, *¿por qué hay algo en vez de nada?,* no es ese «algo», sino el Todo *o Dios*» (57). La razón, sin recurso a la idea de Dios, siguiendo «su sola naturaleza», puede postular «un Ser que es por siempre», pero entonces, confrontada a este pensamiento que su naturaleza propia le permite plantearse, se encuentra como si fuera «sacudida por un rayo (*quasi attonita*), paralizada, incapaz de moverse» (58). La sacudida filosófica no es acompañada de ningún mensajero, pariente de Iris, portador del don de la palabra, y con él, del don de la argumentación racional y de la respuesta razonable; y la afirmación del Ser, que corresponde claramente al elemento de admiración platónico, necesita creer en un Dios-Creador que salve a la razón humana de su muda y aturdida mirada al vacío de la nada.

En *La Nausea,* de SARTRE, con mucho la más importante de sus obras filosóficas, podemos rastrear lo que acontece con la «cuestión última» del pensamiento, una vez que esta fe ha sido resueltamente rechazada, cuando la razón humana es reducida totalmente a sus propias capacidades. El héroe de la novela, al contemplar las raíces de un castaño, fue repentinamente sorprendido por «lo que quería decir "existir"... de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es *nosotros,* no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intocada». Pero ahora «la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de

(56) Véase la obra póstuma, *System der gesamtem Philosophie* de 1804, en *Samtliche Werke,* Abt. I, Stuttgart y Augsburg, 1860, vol. IV, pág. 155.

(57) *Sämtliche Werke,* Abt. I, vol. VII, pág. 174.

(58) *Ibid.,* Abt. II, vol. III, pág. 163. *Cf.* también en Karl JASPERS, *Schelling,* München, 1955, págs. 124-130.

las cosas... O más bien, la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz». La reacción del personaje de SARTRE no es la admiración, ni siquiera la perplejidad, sino la náusea ante la capacidad de la existencia, ante el estar-ahí descarnado de lo dado, que en verdad no ha conseguido ser alcanzado jamás por ningún pensamiento, ni mucho menos, ser iluminado o hecho transparente: «ni siquiera podía uno preguntarse de dónde salía aquello, todo aquello, ni cómo era que existía un mundo más bien que nada». Ahora que toda admiración ha sido eliminada, el escándalo del Ser es que la nada «no tiene sentido». No había habido nada *antes* de él. Nada... «Eso era lo que me irritaba: claro que no había *ninguna razón* para que existiera esa larva resbaladiza. *Pero no era posible* que no existiera. Era impensable: para imaginar la nada era menester encontrarse allí en pleno mundo, con los ojos bien abiertos, y viviente... Sentí, fastidiado, que no contaba con ningún medio para comprender. Ningún medio. Sin embargo, estaba allí, a la espera, semejante a una mirada». Es este estar-ahí, totalmente desprovisto de sentido, lo que hace gritar al personaje: «¡qué porquería, qué porquería!... pero ella resistía, y había tanto, toneladas y toneladas de existencia, indefinidamente» (59).

En este paso progresivo del Ser a la nada, causado no por la pérdida de la sorpresa o la perplejidad, sino por la pérdida de la admiración y el deseo de afirmar a través del pensamiento, sería muy tentador buscar el fin de la filosofía o, al menos, de aquella filosofía cuyo comienzo fijara PLATÓN. No cabe duda que es fácilmente comprensible este paso de la admiración a la negación, no ya porque sea suscitado por acontecimientos o pensamientos tangibles, sino porque, como KANT ya lo observara, la razón especulativa en sí misma «no sufre ninguna pérdida» ni se beneficia en nada por volverse hacia uno u otro aspecto de la cuestión. Así, la idea que pensar equivale a decir «sí» y a confirmar el carácter factual de la misma existencia, se encuentra también, con distintas variaciones, a lo largo de la historia de la filosofía en la Edad moderna. La encontramos, en particular, en la noción de la «satisfacción interior» de SPINOZA, en el proceso en el que oscila todo lo existente, donde el «pez grande» siempre co-

(59) París, 1958, págs. 161-171.

me al pequeño. Aparece en los escritos pre-críticos de KANT, donde aconseja al metafísico: que se plantee como primera pregunta la de «¿es posible que nada exista?», que después habría de conducirle a la conclusión de que «si ninguna existencia está dada, no hay tampoco nada en qué pensar», pensamiento que, a su vez, conduce a «un concepto de ser absolutamente necesario» (60) —conclusión que difícilmente hubiera autorizado en el período crítico. Más interés tiene una observación que hizo con anterioridad sobre el vivir «en el mejor de los mundos posibles»: allí repite el viejo pensamiento reconfortante de que «el todo es lo mejor, y que todo lo que favorezca el todo es ya bueno», pero no parece estar del todo convencido por este antiguo *topos* de la metafísica, porque a continuación salta: «*Ich rufe allem Geschöpfe zu...: Heil uns, wir sind!*» —«¡Grito a todas las criaturas... Gloria a nosotros, porque somos!» (61).

Esta afirmación, o más bien la necesidad de conciliar el pensamiento con la realidad, constituye uno de los *leitmotivs* de la obra de HEGEL. Informa el *amor fati* de NIETZSCHE y su concepción del «eterno retorno» —«la más elevada forma de afirmación que pueda ser alcanzada» (62), precisamente, porque es al mismo tiempo la «carga más pesada».

> «Vamos a suponer... que un demonio... te dijera: "Esta vida, tal como tú la vives... tendrás que vivirla... aun innumerables veces; y se te repetirá cada dolor, cada placer y cada pensamiento y suspiro... en el mismo orden y sucesión... El eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta siempre de nuevo, y tú con él, corpúsculo de polvo". ¿No te echarías al suelo... y maldecirías al demonio que así te hablase? O puede que hayas tenido alguna vez la vivencia de un instante prodigioso en el que responderías: "¡tú eres un dios y nunca oí nada más divino!"... ¿Cómo tendrías tú que ser bueno para ti mismo y para la vida, no *aspirando a nada más* que a confirmar y sellar esto mismo eternamente?» (63).

El interés de estos pasajes reside en que la concepción que tiene NIETZSCHE del eterno retorno no es una «idea» en el sentido kantia-

(60) Véase el *Preisschrift* «Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral» (1764), cuarta Consideración, n. 1, *Werke*, vol. I, págs. 768-769.

(61) «Über den Optimismus», *Werke*, vol. I, pág. 594.

(62) *Ecce Homo*, «Así habló Zaratustra», 1.

(63) *La Gaya Ciencia*, lib. IV, n. 341.

no de regulador de las especulaciones, ni, evidentemente, algo similar a una «teoría», una recaída, si se quiere, en el viejo concepto del tiempo y su movimiento cíclico. Se trata, de hecho, de un simple pensamiento o, más bien, de un experimento mental, y su agudez reside en la íntima conexión que une el pensamiento del Ser con el pensamiento de la nada. La necesidad de confirmación no surge aquí de la admiración griega por la armonía invisible y la belleza, que cimientan la infinita diversidad de seres particulares, sino del simple hecho de que nadie puede pensar el Ser sin al mismo tiempo pensar la nada, o el significado sin la futilidad, la vanidad, el sinsentido.

La salida a esta perplejidad parece estar apuntada en el viejo argumento, según el cual, si se excluye la confirmación original del Ser, no habría nada en lo que pensar, ni nadie para pensar; en otras palabras, la misma actividad del pensar, independientemente del tipo de pensamiento, presupone ya la existencia. Pero estas soluciones meramente lógicas son siempre traicioneras; nadie que se aferre firmemente a la idea de que «la verdad no existe» podrá ser nunca convencido si se le hace observar que esta proposición se niega a sí misma. Una solución existencial, meta-lógica, a esta perplejidad se encuentra en HEIDEGGER, quien, como vimos, testimonió algo similar a la sorpresa platónica al reiterar la cuestión de «por qué hay algo en vez de nada». Según HEIDEGGER, *denken* (pensar) y *danken* (agradecer) son esencialmente lo mismo; las palabras proceden de la misma raíz etimológica. Esta es, obviamente, una respuesta más cercana a la sorpresa admirativa de PLATÓN que cualquiera de las ya analizadas. Su dificultad no reside en la derivación etimológica y la falta de una demostración razonada. Se trata todavía de la vieja dificultad inherente en PLATÓN, de la que él mismo parece haber sido plenamente consciente y que se discute en su *Parménides*.

Si la sorpresa admirativa se concibe como el punto de arranque de la filosofía, deja de haber lugar para la existencia factual de la falta de armonía, de la fealdad y, finalmente, del mal. Ningún diálogo platónico se ocupa de la existencia del mal, y sólo en el *Parménides* se preocupa de las consecuencias que la innegable existencia de las cosas odiosas y las malas obras pueden tener para su doctrina de las ideas. Si todo lo que aparece participa de una Idea, visible sólo para los

ojos del espíritu, y deriva de esta Forma cualquier realidad que pueda poseer en la Caverna de los asuntos humanos —el mundo de la percepción sensorial ordinaria—, entonces todo fenómeno, y no sólo las cosas admirables, debe su cualidad de fenómeno a tal entidad suprasensorial a efectos de explicar su presencia en el mundo. Entonces, pregunta PARMÉNIDES, ¿qué ocurre con «cualquier cosa indigna o sin valor», como «el cabello, el barro o la suciedad», que nunca han suscitado ninguna admiración en nadie? PLATÓN, hablando a través de SÓCRATES, no recurre a la luego corriente justificación del mal y de la fealdad como partes necesarias del todo, que sólo desde la limitada perspectiva del hombre aparecen como feas y malas. En su lugar, SOCRATES responde que sería simplemente absurdo poner las ideas en relación con tales cosas... —«en estos casos, las cosas son simplemente aquello que vemos»— y sugiere que antes de acercarse a ellas, más vale alejarse, «por miedo a perderme y destruirme por completo en una nonada tan profunda». (PARMÉNIDES, sin embargo, que en el diálogo aparece como un hombre anciano, señala: «Se ve que eres jóven, SÓCRATES,... y que todavía no has sido presa de la filosofía; pero lo serás, no me cabe duda, cuando ya no desdeñes ninguna de estas cosas. Ahora, por lo pronto, consideras con mucho respeto la opinión de los hombres, lo que es indicio de tu edad juvenil» [64]. Pero la dificultad no se resuelve, y PLATÓN no vuelve a suscitar la cuestión). No es la doctrina de las ideas lo que nos interesa aquí, o sólo hasta el punto en que fuéramos capaces de demostrar que la doctrina de las ideas se le ocurrió a PLATÓN a instancia de las cosas bellas, y nunca la hubiera emprendido si sólo hubiera estado rodeado de «cosas indignas y sin valor».

Hay, evidentemente, una diferencia decisiva entre PLATÓN y PARMÉNIDES en la búsqueda de las cosas divinas, y los intentos, aparentemente menos ambiciosos, de SOLÓN y SÓCRATES por definir las «medidas nunca vistas» que determinan y vinculan los asuntos humanos; y la forma en la que esta diferencia afecta a la historia de la filosofía, que no debe confundirse con la historia del pensamiento, es considerable. Lo que importa a nuestros efectos es que, en ambos casos, el pensamiento se ocupa de cosas invisibles que, sin embargo, están señaladas con los fenómenos (el cielo estrellado sobre nosotros,

(64) 130d, e.

o las obras y el destino de los hombres), objetos invisibles que están presentes en el mundo visible, en forma muy similar a los dioses homéricos, que sólo eran visibles para aquellos a los que ellos se aproximaban.

16. La respuesta de los romanos

En mi intento por aislar y examinar una de las fuentes fundamentales del pensamiento no-cognitivo, he insistido en los elementos de la admiración, confirmación y afirmación, que con tanta fuerza se manifiestan en el pensamiento filosófico y pre-filosófico griego, y que pueden ser rastreados a lo largo de los siglos, no ya al nivel de influencia, sino como experiencia de primera mano, muchas veces repetida. No estoy persuadida del todo de que lo que he venido describiendo vaya en contra de las experiencias actuales del pensar, pero estoy completamente segura que es contrario a la opinión que hoy se tiene de él.

La concepción común de la filosofía fue elaborada por los romanos, que se convirtieron en herederos de Grecia y llevan la impronta, no ya de la experiencia original romana, que fue exclusivamente política (y que encontramos en su forma más pura en VIRGILIO), sino la del último siglo de la República romana, cuando la *res publica,* la cosa pública, estaba ya a punto de perderse y de convertirse, finalmente, tras la tentativa de restauración de AUGUSTO, en propiedad privada de la casa imperial. La filosofía, al igual que las letras y las artes, la poesía y la historiografía, fue siempre una importación griega; mientras la cosa pública permaneció intacta, Roma consideró la cultura con cierta reticencia, aún cuando la tolerara y admirara incluso como noble pasatiempo para las clases educadas y medio para el embellecimiento de la Ciudad Eterna. Sólo en los siglos de la decadencia y caida, de la República primero, y del Imperio después, fue cuando las ocupaciones de este género se convirtieron en «serias» y la filosofía, por su parte, a pesar de los préstamos griegos, se elevó al rango de «ciencia», la *animi medicina* de CICERÓN —lo contrario de lo que fuera en Grecia (65). Su sentido radicaba en enseñar a los

(65) *Tusculanae Disputationes,* III, iii, 6.

hombres a curar sus desesperanzas evadiéndose del mundo por la vía del pensamiento. Su famosa consigna —que parece haber sido formulada en oposición a la sorpresa admirativa platónica— llegó a ser el *nil admirari:* el no extrañarse de nada, no admirarse ante nada (66).

Pero a los romanos no sólo les debemos la conocida imagen de la figura del filósofo como sabio al que nada le afecta; la bien conocida frase de HEGEL sobre la relación de la filosofía con la realidad («sólo a la llegada del crepúsculo emprende su vuelo la lechuza de Minerva») (67) lleva la impronta de la experiencia romana más que de la griega. Para HEGEL la lechuza de Minerva representa a PLATÓN y ARISTÓTELES elevándose, por así decir, sobre los desastres de la guerra del Peloponeso. Pero no es la filosofía, sino la filosofía *política* de PLATÓN y ARISTÓTELES, la que surgió de la decadencia de la polis, «una forma de vida envejecida». Y, en lo relativo a esta filosofía política, hay considerable evidencia en apoyo de la impertinente y soberbia observación de PASCAL en sus *Pensées:*

«No cabe imaginarse a PLATÓN y ARISTÓTELES si no es con grandes vestiduras pedantes. Fueron hombres honestos, y como los demás, reían con sus amigos; y cuando se querían divertir, se sentaban a escribir sus *Leyes* y sus *Políticas,* y lo hicieron como un juego; fue la parte menos seria y menos filosófica de sus vidas... Si escribieron de política, lo hicieron como quien establece una serie de reglas para regir un manicomio; y si dieron la impresión de hablar sobre elevadas cuestiones, fue porque sabían que los locos a los que se dirigían, pensaban que eran reyes y emperadores. Entraron en sus principios para modelar su locura de la forma menos mala posible» (68).

En cualquier caso, la profunda influencia romana, incluso en un filósofo tan metafísico como HEGEL, se hace totalmente manifiesta en el primer libro que publicó (69), donde discute la relación entre filosofía y realidad: «la necesidad de filosofía surge cuando de la vida de los hombres ha desaparecido el poder de unión, cuando los opuestos han perdido la viva tensión de su relación y su mutua interdependen-

---

(66) *Ibid.*, III, xiv, 30. *Cf.* HORACIO. *Epistolae,* I, vi, 1. PLUTARCO (en su *De recta Ratione,* 13) menciona la máxima estoica y se la adscribe —en la traducción griega, *mē thaumazein*— a PITAGORAS. Se supone que DEMÓCRITO había ensalzado *athaumastia* y *athambia* como sabiduría estoica, pero no parece que tuviera en mente más que la imperturbalidad e intrepidez del «hombre sabio».

(67) *Hegel's Philosophy of Right,* pág. 13.

(68) *L'Oeuvre de Pascal,* Plèiade ed., Bruges, 1950, 294, pág. 901.

(69) *Differenz des Ficht'e' schen und Schelling' schen Systems der Phisolophie* (1801), Meiner ed., 1962, págs. 12 y ss.

cia y se han hecho autónomos. De la desunión, del desgarro, surge el pensamiento», es decir, la necesidad de reconciliación (*«Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie»*). Lo romano en la concepción hegeliana de la filosofía es que el pensamiento no surge de la necesidad de la razón, sino que tiene su raíz existencial en la infelicidad —cuyo carácter típicamente romano HEGEL captó claramente con su agudo sentido de la historia en la parte dedicada al «Mundo Romano» de uno de sus últimos cursos, publicado como *Filosofía de la Historia.* «El estoicismo, el epicureismo y el escepticismo... aunque ...unos opuestos a otros, poseían el mismo fin general, a saber, hacer el espíritu totalmente indiferente a todo lo que el mundo real representa» (70). Lo que aparentemente no fue capaz de percibir, fue hasta qué punto él mismo generalizó la experiencia de los romanos: «la Historia del Mundo no es el teatro de la felicidad. Los períodos felìces integran sus páginas en blanco, pues son períodos de armonía» (71). El pensamiento nace, así, de la desintegración de la realidad y de la consecuente *des*unión entre hombre y mundo, de la que surge la necesidad de otro mundo, más armonioso y con mayor sentido.

Y esto parece muy plausible. Cuantas veces, de hecho, ha debido coincidir el primer impulso de pensamiento con el impulso de escapar a un mundo que se ha hecho insoportable. Es poco probable que este impulso escapista sea menos antiguo que la sorpresa admirativa. Con todo, buscamos en vano su expresión en el lenguaje conceptual antes de los largos siglos de decadencia que comenzaron cuando LUCRECIO y CICERÓN transformaron la filosofía griega en algo esencialmente romano —es decir, en algo, entre otras cosas, esencialmente práctico (72). Siguiendo a estos precursores, con su mero presentimiento del desastre —«todo decae poco a poco y se acerca a su fin,

(70) Trad. inglesa J. SIBREE, New York, 1956, pág. 318.

(71) *Ibid.*, pág. 26.

(72) Esta transformación se hace especialmente notable cuando la adopción de la filosofía griega es más evidente, como cuando CICERÓN dice que el hombre está destinado *ad mundum contemplandum,* e inmediatamente añade, *et imitandum,* que él entiende en un estricto sentido político-moral, y no científico, como siglos más tarde lo concibiera Francis BACON: «Nature to be commanded must be obeyed; and that which in contemplation is as the cause, in operation is as the rule...» (*Novum Organon,* Oxford ed., 1889, pág. 192).

empujado por la extensión del camino de la vida», según las palabras de LUCRECIO (73)— se precisaron más de cien años para que estos hilos de pensamiento se desarrollaran en una especie de sistema filosófico más coherente. Esto tuvo lugar con EPICTETO, el esclavo griego, y, posiblemente, la mente más aguda de los últimos estoicos. Para él aquello que era preciso aprender para hacer la vida más soportable no era realmente el pensar, sino el «servirse correctamente de la imaginación», lo único que está enteramente en nuestro poder. Utiliza todavía un familiar y engañoso vocabulario griego, pues lo que denomina «la facultad de razonar» (*dynamis logikē*) tiene tan poco que ver con el *logos* o *nous* griego como lo que llama «voluntad» con el *proairesis* aristotélico. La misma facultad de pensar la califica de «estéril» (*akarpa*) (74): para él, el objeto de la filosofía es la vida personal de cada cual, y lo que la filosofía enseña al hombre es un «arte de vivir» (75), cómo desenvolverse en la vida, igual que el arte de la carpintería enseña al aprendiz a cómo servirse de la madera. Lo que cuenta no es la «teoría», en abstracto, sino su uso y aplicación (*chrēsis tōn theōrēmatōn*); pensar y comprender son una mera preparación para la acción; «admirar el mero poder de la exposición» —el *logos*, el mismo argumento razonado e hilo de pensamiento— puede convertir a un hombre fácilmente «en un gramático en vez de en un filósofo» (76).

En otras palabras, el pensar se ha convertido en *technē*, un tipo particular de artesanía, que quizá pueda ser considerada como la superior —ciertamente, la más urgentemente necesitada, porque su resultado radica en el gobierno de la propia vida. No se trataba de una forma de vida en el sentido de *bios theōrētikos* o *politikos*, una vida dedicada a una actividad particular, sino de lo que EPICTETO denominara «acción» —acción que no se hace al unísono con nadie, que no se supone que cambie nada excepto el Yo, y que sólo se podría hacer manifiesta en la *apatheia* y *ataraxia* del «sabio», esto es, su rechazo a reaccionar ante lo bueno o malo que pudiera acontecerle.

---

(73) *De Rerum Natura*, lib. II, 1174; *On the Nature of the Universe*, trad. inglesa de LATHAM, pág. 95.

(74) *Los Discursos*, lib. I, cap. 17.

(75) *Ibid.*, lib. I, cap. 15.

(76) *El Manual*, 49; *The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. Whitney J. Oates, New York, 1940, pág. 482.

«Debo morir, ¿pero debo morir también gimiendo? Debo ser encadenado, ¿pero he también de lamentarme? ...Amenazas con ponerme las esposas. ¡Hombre, qué me dices! son mis manos lo que tú encadenarás. Amenazas con decapitarme; ¿cuándo te he dicho que mi cabeza no pudiera ser seccionada?» (77). Evidentemente, no se trata sólo de puros ejercicios del pensamiento, sino de ejercicios en la fuerza de voluntad. «No exijas que las cosas sean como tú quieres que sean, desea, por el contrario, que vengan como vienen, y tú tendrás la paz» (78), en esto reside la quintaesencia de esta «sabiduría»; pues «es imposible que lo que acontece sea distinto de como es».

Esto será para nosotros de un interés primordial cuando nos ocupemos del fenómeno de la voluntad, capacidad mental totalmente distinta cuya característica principal, en comparación con el poder de pensar, reside en que no habla con la voz de la reflexión, ni se vale de argumentos, sino sólo de imperativos, incluso cuando sólo dirige sus órdenes al pensamiento o, más bien, a la imaginación. Pues para poder conseguir la retirada completa de la realidad como exige EPICTETO, es preciso que la capacidad del pensamiento para hacer presente lo ausente desplace el énfasis de la reflexión a la imaginación, y esto no en el sentido de imaginar utópicamente otro mundo mejor; el objetivo radica, más bien, en reforzar el estado original de distracción del pensamiento hasta tal punto que la realidad desaparezca por completo. Si el pensar es normalmente la facultad de hacer presente lo que está ausente, la facultad de EPICTETO de «tratar las impresiones como convenga» consiste en hacer desaparecer y hacer ausente lo que en realidad está presente. Todo lo que te afecte existencialmente mientras vivas en el mundo de los fenómenos, son las «impresiones» que te afectan. El que lo que te afecta exista o sea pura ilusión depende de que lo reconozcas o no como real.

Cuando se comprende la filosofía como la «ciencia» que sólo se ocupa del espíritu como conciencia —cuando, por tanto, se puede dejar en suspenso la cuestión de la realidad, se pone entre paréntesis—, nos encontramos, de hecho, ante la vieja posición estoica. Sólo falta el motivo original para hacer del pensamiento un mero instrumento que hace su labor bajo las órdenes de la voluntad como so-

(77) *Los Discursos*, lib. I, cap. I.
(78) *El Manual*, 8, Oates ed., pág. 470; *Fragmentos*, 8, Oates ed., pág. 460.

berana. La cuestión es, a nuestros efectos, que este encerrar la realidad entre paréntesis es posible, y no por la fuerza del poder de la voluntad, sino por la misma naturaleza del pensamiento. Si EPICTETO figura entre los filósofos, es porque descubrió que la conciencia permite que las actividades mentales se vuelvan sobre sí mismas.

Si, mientras percibo un objeto exterior, decido concentrarme en mi percepción, sobre el acto de ver más que sobre el objeto visto, es como si hubiera perdido el objeto original, pues pierde el efecto que tenía sobre mí. He cambiado, por decirlo así, de objeto —en vez del árbol, me ocupo ahora sólo del árbol percibido, esto es, de lo que EPICTETO llama una «impresión». Esto tiene la gran ventaja de que ya no soy absorbido por el objeto percibido, que me es exterior; el árbol visto está dentro de mí, invisible al mundo exterior, como si nunca hubiera sido un objeto sensorial. La cuestión importante reside en que «el árbol visto» no es un objeto de pensamiento, sino una «impresión». No es algo ausente que necesite ser almacenado en la memoria para el proceso de de-sensorialización que prepara los objetos del espíritu para la labor del pensar y está siempre precedido por la experiencia en el mundo de los fenómenos. El árbol visto está «dentro» de mí con toda su presencia sensorial, desprovisto sólo de su realidad, una imagen y no un pensamiento adicional sobre árboles. El truco que descubrió la filosofía estoica reside en utilizar el espíritu de tal forma que la realidad no pueda afectar a aquel que lo ejerce, incluso cuando no se ha retirado de ella; en vez de retirarse mentalmente de todo lo que está presente y a mano, ha atraído dentro de él a todos los fenómenos, y su «conciencia» se convierte en un completo sustituto del mundo exterior presente bajo la forma de impresión o imagen.

Es en este momento en el que la conciencia sufre, de hecho, un cambio decisivo; no se trata ya de la conciencia silenciosa que acompaña todos mis actos y pensamientos y garantiza mi identidad, el simple Yo-soy-Yo (como tampoco se trata aquí de la extraña diferencia que se inserta en el corazón mismo de esta identidad, a la que volveremos más adelante, inserción típica de las actividades mentales debido a su vuelta sobre sí mismas). Dado que ya no sigo siendo absorbido por un objeto ofrecido a mis sentidos (incluso aunque este objeto, intangible en su estructura «esencial», siga presente

como un objeto de la conciencia —lo que HUSSERL llamó el «objeto intencional»), yo mismo, como pura conciencia, emerjo como una entidad totalmente nueva. Esta entidad puede gozar en el mundo de una plena independencia y soberanía y, sin embargo, permanecer aparentemente en posesión del mundo, es decir, de su pura «esencia», despojado de todo carácter «existencial», de su realidad, que amenazaría con tocarme y alcanzarme en la mía. Me he convertido en yo-por-mí-mismo, en forma enfática, encontrando en mí mismo todo lo que originariamente aparecía dado como realidad «externa». No es tanto el espíritu, cuanto esta conciencia monstruosamente ampliada lo que ofrece un refugio, siempre presente y aparentemente seguro, lejos de la realidad.

Este poner entre paréntesis la realidad —librarse de ella tratándola como si no fuera más que una simple «impresión»— ha permanecido como una de las grandes tentaciones de los «pensadores de profesión» hasta que HEGEL, uno de los más grandes entre ellos, fue incluso más allá y edificó su filosofía del Espíritu del Mundo sobre las diferentes experiencias del Yo pensante: reinterpretando este Yo a partir del modelo de la conciencia, trasladó el mundo entero a la conciencia, como si, en esencia, no fuera más que un fenómeno mental.

La eficacia, desde el punto de vista del filósofo, de apartarse del mundo para retraerse al Yo no ofrece ninguna duda. Existencialmente hablando, PARMÉNIDES estaba equivocado cuando decía que sólo el Ser se manifestaba en el pensamiento y era idéntico a él. El No-Ser es también pensable si la voluntad dirige el espíritu. Su capacidad de retirada se pervierte entonces en un poder de aniquilación, y la nada se convierte en un sustituto pleno de la realidad, pues es fuente de alivio. El alivio es, desde luego, irreal; es meramente psicológico, un apaciguamiento de la ansiedad y el temor. Sigo dudando que hubiera alguien capaz de dominar sus «impresiones» mientras era quemado en el toro de Falerio.

EPICTETO, como SÉNECA, vivió bajo el reinado de NERÓN, es decir, en condiciones más bien desesperadas, aunque, a diferencia de SÉNECA, apenas fue perseguido. Pero cien años antes, durante el último año de la República, CICERÓN, bien versado en la filosofía griega, había descubierto ya las vías del pensar para poder encontrar el camino fuera del mundo. Se apercibió que este tipo de pensamientos,

de ninguna forma tan extremos ni tan cuidadosamente elaborados como en EPICTETO, eran capaces de ofrecer ayuda y ánimo en el mundo tal y como era entonces (y, naturalmente, salvando las distancias, sigue siéndolo hoy). Los hombres capaces de enseñar este modo de pensamiento fueron muy estimados en los círculos literarios romanos; LUCRECIO califica a EPICURO —quien más de doscientos años después de su muerte tuvo, al fin, un discípulo digno de él— de «dios», porque «fue el primero en inventar una forma de vida que hoy se llama sabiduría y que, a través de su ciencia, arrancó nuestra vida de tormentas tan grandes, de tinieblas tan profundas» (79). A nuestros efectos, sin embargo, LUCRECIO no es tan buen ejemplo: no insiste tanto sobre el pensar cuanto sobre el conocer. El saber adquirido por la razón disipará la ignorancia y destruirá así el mayor mal, el miedo, cuya fuente es la superstición. Un ejemplo más apropiado es el famoso «Sueño de Escipión», de CICERÓN.

Para comprender hasta qué punto es extraordinario este capítulo final de la *República*, de CICERÓN, y lo extraño que debieron sonar sus pensamientos a los oídos romanos, hemos de recordar brevemente el marco general en el que fue escrita. La filosofía había encontrado una especie de orfanato en Roma durante el último siglo antes de Cristo, y en una sociedad enteramente política, debía probar, antes de nada, que tenía alguna utilidad. En las *Tusculanas* encontramos la primera respuesta de CICERÓN: se trataba de hacer Roma más bella y civilizada. La filosofía era una ocupación adecuada para la gente educada una vez que se habían retirado de la vida pública y no tenían cosas más importantes de las que preocuparse. No había nada esencial en la actividad de filosofar. Ni tenía tampoco nada que ver con lo divino; para los romanos, las actividades más próximas a las de los dioses eran el establecer y preservar las comunidades políticas. No se la ponía tampoco en relación con la inmortalidad. Esta era tan humana como divina, pero no era adscribible a individuos «para los que la muerte no es sólo necesaria, sino frecuentemente también deseable». Por el contrario, constituía indiscutiblemente la propiedad potencial de las comunidades humanas: «cuando, por el contrario, una comunidad política (*civitas*) desaparece, es destruida, es como si,

(79) *Op. cit.*, V, 7 y ss. Traducción de la autora.

en una escala reducida, el mundo entero pereciera y colapsara» (80). Para las comunidades políticas, la muerte no es ni necesaria ni incluso deseable; acaece sólo como una pena, «pues un Estado debe constituirse de tal suerte que sea eterno» (81). Todo esto pertenece al tratado que acaba con el sueño de Escipión —así, pues, CICERÓN, aunque viejo ya y decepcionado, no había cambiado de opinión en absoluto. De hecho, incluso en la misma *República,* nada nos prepara para el sueño de Escipión al final de la misma —si exceptuamos las lamentaciones del Libro V: «En efecto, son sólo nuestras faltas, no el azar, las que han provocado que, aunque todavía tengamos la palabra de república (la *res publica,* el objeto del tratado), hace tiempo ya que hemos perdido la cosa misma» (82).

Después viene el sueño (83). Escipión el Africano, vencedor de Cartago, relata un sueño que ha tenido poco antes de destruir la ciudad. Este sueño le muestra un estado futuro donde encuentra un antepasado que le anuncia que destruirá Cartago y le advierte que tras el saqueo de la ciudad, tendrá que restaurar la república en Roma asumiendo la suprema autoridad de dictador, siempre y cuando sea capaz de escapar a un posible asesinato —cosa que, como luego se mostraría, no fue capaz de hacer. (CICERÓN quería decir con esto que Escipión pudo haber salvado la República.) Y para poder llevar mejor a cabo su tarea y encontrar el valor suficiente, se le aconseja que tenga por verdadero (*sic habeto*) lo que sigue: aquellos que han conseguido preservar la *patria* pueden estar seguros de tener en el cielo un lugar y de ser bendecidos con gloria eterna. «Pues, en efecto, nada hay sobre la tierra que el primero de los dioses, el que rige el mundo, prefiera más que estas sociedades humanas cimentadas por el derecho, que llaman ciudades... los que gobiernan son de raza divina y vuelven al cielo cuando abandonan la tierra... Su labor en la tierra radica en velar por ella». Esto, claro está, no hay que entenderlo en relación con la promesa cristiana de la resurrección en otro mundo; y

(80) *De República,* I, 7.

(81) *Ibid.,* III, 23.

(82) *Ibid.,* V, 1.

(83) Concebido, desde luego, a partir del mito de Er que finaliza la *República* de PLATÓN. Sobre las diferencias importantes, véase el análisis de Richard HARDER, el eminente filólogo alemán, «Über Ciceros Somnium Scipionis», en *Kleine Schriften,* München, 1960, págs. 354-395

aunque la cita de los deseos divinos está todavia en la línea de las tradiciones romanas, hay un elemento discordante: es como si, de no existir la promesa de tal recompensa, los hombres ya no estuvieran dispuestos a hacer lo que la cosa pública espera de ellos.

Pues —y esto es esencial— las respuestas de este mundo, como le indica el antepasado de Escipión, no son ni mucho menos suficientes para compensar por los esfuerzos realizados. Son evanescentes e irreales vistas desde una justa perspectiva: en lo alto del cielo se invita a Escipión a contemplar la tierra, y ésta le parece tan pequeña que «le causó dolor ver que nuestro imperio ocupaba sólo un simple punto en ella». Ante lo cual se le dice: si la tierra te parece tan pequeña vista desde aqui, mira siempre hacia el cielo para ser capaz de menospreciar los asuntos humanos.

«¿Cuál es la celebridad que se puede esperar recibir? ¿Qué gloria esperas obtener? Tú ves el estrecho espacio que ocupa la tierra... ¿qué gloria puedes esperar de una población tan escasa?... Y aquellos que hoy mismo hablan de nosotros, ¿cuánto seguirán hablando? Y aunque la posteridad... quisiera transmitir (a las generaciones) venideras el nombre de cada uno de nosotros, las revoluciones del mundo, diluvios, incendios, que vuelven periódicamente... no permitirán que podamos obtener, no digo ya una gloria eterna, sino incluso una gloria duradera. Si elevas tus ojos verás lo fútil que es todo eso; la gloria no ha sido nunca eterna, y el olvido la extingue».

He citado extensamente el núcleo de este pasaje para dejar bien claro cómo el razonamiento propuesto está en abierta contradicción con lo que CICERÓN, al igual que otros romanos cultos, habia siempre creído y expresado, incluso en ese mismo libro. A nuestros efectos, lo que quería era ofrecer un ejemplo (y un ejemplo de peso, quizá el primero recogido en la historia intelectual) sobre la forma en la que determinados razonamientos realmente tratan de que alguien se piense fuera del mundo recurriendo a la *relativización.* En comparación con el universo, la tierra no es más que una mancha; ¡qué importa lo que ocurra en ella! Frente a la inmensidad del tiempo, los siglos no son más que momentos, y el olvido acabará cubriendo a los hombres y las cosas; ¡qué importa lo que hagan los hombres! Ante la muerte, igual para todos, todo lo específico y lo que distingue pierde su peso; si no hay un más allá —y la vida después de la muerte no es para CICERON un articulo de fe, sino una hipótesis moral —¡qué importa lo que hagas o sufras! El pensar aquí se presenta como un razonamiento encadenado que te eleva hasta una perspectiva fuera del mundo de las experiencias y fuera de tu propia vida. Se recurre a

la filosofía para compensar las frustraciones de la política y, más generalmente, de la vida misma.

Este es el mero comienzo de una tradición que culminara filosóficamente con EPICTETO y alcanzó su máximo de intensidad unos cinco siglos después, al final del Imperio Romano. *La Consolación de la Filosofía,* de BOECIO, uno de los tratados más populares en la Edad Media y que hoy apenas se lee, fue escrito en unas condiciones extremas de las que CICERÓN no tuvo la más leve premonición. BOECIO, noble romano caído desde lo más alto de la fortuna, se encontraba en la cárcel esperando su ejecución. A la vista de la situación, el libro se ha vinculado al *Fedón* —analogía más bien extraña: SÓCRATES, en medio de sus amigos tras un juicio en el que se le permitió hablar a placer en su defensa, esperaba una fácil muerte sin dolor, mientras que BOECIO, encerrado sin juicio previo, absolutamente solo tras la sentencia de muerte pronunciada en una parodia de juicio en el que ni siquiera estuvo presente, y ni se le permitió defenderse, esperaba ahora la ejecución mediante lentas y abominables torturas. Aunque es cristiano, es la filosofía y no Dios lo que acude en su consuelo; y si bien dedicó su «ocio secreto» a estudiar y traducir a PLATÓN y ARISTÓTELES cuando ocupaba su alta posición, se consuela con razonamientos típicamente ciceronianos y estoicos. Con la salvedad de que la pura relativización que conocemos por el sueño de Escipión se convierte ahora en violenta aniquilación. Los «inmensos espacios de la eternidad» hacia los que debe dirigirse el espíritu bajo el efecto de la coerción aniquilan la realidad tal y como existe para los mortales; los incesantes caprichos de la fortuna destruyen todos los placeres, pues aunque se goce lo que la Fortuna otorga (riquezas, honor, gloria), se está en constante temor de perderlo. El temor aniquila toda felicidad. Todo lo que irreflexivamente se cree poseer deja ya de existir desde el momento en que se piensa sobre ello —esto es lo que le comunica la filosofía, diosa de la consolación. Y es aquí donde aparece la cuestión del mal, que CICERÓN apenas toca. El razonamiento sobre el mal, todavía bastante primitivo en BOECIO, contiene ya todos los elementos que encontramos después en forma mucho más compleja y sofisticada a lo largo de la Edad Media. Es el siguiente: Dios, en tanto que «bien supremo», no puede ser la causa del mal; todo lo que es debe tener su causa; puesto que el mal no tiene más que causas aparentes, pero ninguna causa última, el mal no existe. Los

malvados, le dice la filosofía, no sólo no son poderosos, sino que, además, *no existen*. Lo que irreflexivamente se considera malo tiene su lugar en el universo y, en la medida en que existe, es necesariamente bueno. Sus malos aspectos son una ilusión de los sentidos de la que nos podemos librar mediante el pensamiento. Es el viejo consejo estoico: lo que se niega mediante el pensamiento —y el pensamiento es nuestro poder— no nos puede afectar. El pensar lo hace irreal. Por supuesto, se nos recuerda inmediatamente el elogio que EPICTETO hiciera de lo que hoy llamaríamos fuerza de voluntad; y hay evidentemente un elemento voluntarista en este tipo de pensamiento. Pensar según estas premisas supone actuar sobre uno mismo —única acción que queda cuando el actuar ha devenido inútil.

Lo que verdaderamente llama la atención de esta forma de pensar de la Antigüedad tardía es que se centra exclusivamente sobre el Yo. A esto John ADAMS, que vivía en un mundo que, en su época, no estaba todavía totalmente desajustado, le dio una respuesta: «Se dice que una cama mortuoria da prueba de la vacuidad de los títulos. Puede ser. (Sin embargo)..., ¿deben subestimarse las leyes y el gobierno que regula las cosas terrestres, porque a la hora de la muerte nos parezcan fútiles?» (84).

Me he ocupado de dos fuentes de las que ha emanado el pensamiento tal y como lo entendemos históricamente; una griega, la otra romana, y tales fuentes difieren hasta el punto de ser opuestas. De un lado, el asombro admirativo ante el espectáculo que rodea al hombre y para cuya apreciación está tan bien dotado por el cuerpo y espíritu; de otro, el terrible extremo de haber sido arrojado en un mundo de abrumadora hostilidad, dominado por el temor, y del que el hombre hace todo lo posible por escapar. Numerosas indicaciones prueban que los griegos no eran totalmente ajenos a esta experiencia. Así los versos de SÓFOCLES: «el gran bien reside en no nacer, / pero después de haber visto el día, lo mejor es desaparecer prontamente» (85), parecen ser la versión poética de una expresión proverbial. Es de resaltar que, que yo sepa, nadie menciona este estado de ánimo como fuente del pensamiento griego; más relevante parece todavía el que en nin-

(84) «Discourses on Davila». *The Works of John Adams*. Ed. Charles Francis Adams. Boston, 1850-1856. Vol. VI. Pag. 242.

(85) *Edipo en Colona*.

guna parte haya engendrado ninguna gran filosofia —a menos que se quiera contar a SCHOPENHAUER entre los grandes pensadores. Pero aunque la filosofía griega y romana eran mundos aparte, y aunque el mayor error de los manuales de historia de la filosofía radica en intentar allanar tan rígidas distinciones —hasta dar la impresión de que todo el mundo decía más o menos lo mismo—, es cierto también que ambas mentalidades tienen cosas en común.

En ambos casos, el pensamiento abandona el mundo de los fenómenos. Sólo porque el pensar lleva consigo una retirada puede emplearse como instrumento de evasión. Es más, como ya se ha subrayado, el pensamiento presupone un olvido del cuerpo y del Yo, que reemplaza por la experiencia de la actividad pura, más gratificante, a decir de ARISTÓTELES, que la satisfacción de cualquier otro deseo, pues para cualquier otro placer dependemos de alguien o algo exterior (86). El pensar es la única actividad que sólo se necesita a sí misma para su ejercicio. «El hombre generoso necesita riquezas para ejercer su liberalidad... y el hombre moderado oportunidad de manifestarla» (87). Toda otra actividad, de bajo o alto rango, deberá sobreponerse a algo fuera de ella. Esto es incluso válido para las artes de ejecución, como el tocar la flauta, cuya intención y objetivo residen en su mismo ejercicio —por no hablar de las labores productivas, ejecutadas no por sí mismas, sino en función de un resultado, y donde la felicidad, la satisfacción del trabajo bien hecho, llega después de que la actividad misma haya sido concluida. La frugalidad de los filósofos ha sido siempre proverbial, y ARISTÓTELES así lo hace observar: «el hombre contemplativo no tiene necesidades... sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación, si bien en cuanto que hombre... tendrá necesidad de aquellos auxilios exteriores para vivir una vida humana (*anthrōpeuesthai*)» —tener un cuerpo, convivir con otros hombres, etc. En la misma línea, DEMOCRITO recomienda la abstinencia para el ejercicio del pensamiento: enseña cómo el *logos* deriva sus goces desde sí mismo (*auton ex heautou*) (88).

El olvido del cuerpo en la experiencia pensante, conjugado con el puro placer de la actividad, explica mejor que cualquier otra cosa no

(86) *La Política*, 1267a12.
(87) *Etica a Nicómaco*, 1178a29-30.
(88) Frag. 146

sólo los efectos confortantes y aliviadores que determinados razonamientos tenían sobre los hombres en la Antiguedad tardía, sino también sus teorías curiosamente extremas respecto al poder del espíritu sobre el cuerpo —teorías que son claramente refutadas por la experiencia común. GIBBON escribe en sus comentarios sobre BOECIO: «Tales motivos de la consolación, tan obvios, tan vagos o tan obstrusos, son ineficaces a efectos de someter los sentimientos de la naturaleza humana», y la victoria final del cristianismo, que presenta estos «motivos» de la filosofía como verdaderos hechos y promesas ciertas, prueban lo certero que fue GIBBON (89). Y añade: «Pero el trabajo del pensamiento distrae el sentimiento de infortunio» y sugiere al menos lo que acontece en realidad, a saber, que el temor por el cuerpo desaparece mientras dure el «trabajo del pensamiento», no porque su contenido pueda vencerlo, sino porque la actividad pensante hace olvidar que se tiene un cuerpo y puede disipar incluso la sensación de tener ligeros malestares. La tremenda fuerza de esta experiencia puede aclarar un hecho histórico, que si no sería bien extraño: cómo la vieja dicotomía de cuerpo y espíritu, con su fuerte hostilidad hacia el cuerpo, pudo haber sido adoptada, virtualmente intacta, por el credo cristiano, que se basaba, después de todo, en el dogma de la reencarnación (el Verbo se ha hecho Carne) y la creencia en la resurrección del cuerpo, es decir, en doctrinas que deberían haber significado el fin de la dicotomía cuerpo-espíritu y de sus insondables enigmas.

Antes de ocuparnos de SÓCRATES quisiera mencionar brevemente el curioso contexto en el que la palabra «filosofar», el verbo, no el sustantivo, hace su primera aparición. HERODOTO cuenta cómo SOLON, después de haber elaborado las leyes para los atenienses, partió a un viaje de diez años, guiado en parte por razones políticas, pero también por curiosidad —*theōrein*. Llegó a Sardis. donde CRESO estaba en la cima de su poder. Y CRESO, tras haber mostrado a SOLÓN todas sus riquezas, se dirigió a él con estas palabras: «Huesped ateniense, el rumor de tu sabiduría y de tus viajes ha llegado hasta nosotros; se nos ha dicho que el *gusto por saber* y la curiosidad te han llevado a visitar muchos países. Se me ha ocurrido, por eso, pregun-

(89) *The Decline and Fall of the Roman Empire,* Modern Library, New York, n d., vol. II, pág. 471.

tarte si has visto a alguien a quien consideraras el más feliz del mundo» (90). (El resto de la historia es bien conocido: CRESO, esperando ser reconocido el hombre más feliz del mundo, debe oír que ningún hombre, cualquiera que sea su suerte, puede ser llamado feliz antes de su muerte.) CRESO se dirige a SOLÓN, no porque haya visitado tantos países, sino porque es famoso por haber filosofado, reflexionado sobre aquello que ve, y la respuesta de SOLÓN, aunque basada en la experiencia, está claramente más allá de la experiencia. La cuestión «¿quién es el más feliz?» es reemplazada por la de «¿qué es felicidad para los mortales?». Y su respuesta a esta última pregunta es un *philosophoumenon*, una reflexión sobre los asuntos humanos (*anthrōpeiōn pragmatōn*) y la duración de la vida humana, en la que ningún día es «como el otro», de forma que «el hombre es pura vicisitud». En estas condiciones, es sabio «esperar y aguantar el fin» (91), pues la vida del hombre es una historia y sólo al final de la misma, cuando todo ha acabado, puede decirse de qué se trata. La vida humana, marcada por un comienzo y un final, sólo llega a ser completa, una entidad en sí misma susceptible de someterse a juicio, cuando ha acabado en la muerte; la muerte no sólo pone fin a la vida, le confiere también una silenciosa entereza, arrancada del caprichoso flujo que reina sobre todo lo humano. Esto es el núcleo de lo que después llegaría a ser un *topos* proverbial a lo largo de toda la Antigüedad greco-latina —*nemo ante morte beatus dici potest* (92).

SOLÓN mismo fue bien consciente de la difícil naturaleza de tales proposiciones tan engañosamente simples. En un fragmento que concuerda perfectamente con la historia referida por HERODOTO se le atribuye lo siguiente: «más árdua es la percepción de la medida oculta (*aphanes*) del juicio, la cual (aunque no aparece) marca, sin embargo, los límites de todas las cosas» (93). Aqui SOLÓN podría pare-

---

(90) I, 30; traducción mía de *hos philosopheon gen pollen theories heineken epelelythas*.

(91) I, 32.

(92) El contenido de pensamiento de este dicho sólo ha sido explicado en su totalidad en los análisis sobre la muerte de HEIDEGGER de *Ser y Tiempo*, que toman su arranque metodológico a partir del hecho de que la vida humana —distinguida de la de las «cosas», que comienzan su existencia terrena cuando son completas y acabadas— sólo es plena cuando ya no *es*. Por tanto, sólo anticipando su propia muerte puede «aparecer» como un todo y someterse a análisis.

(93) E. DIEHL, ed., *Antologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, frag. 16.

cer como un precursor de SÓCRATES, quien también, como se diría más tarde, quiso bajar la filosofía del cielo a la tierra y empezar a examinar así las medidas invisibles aplicables al juicio de los asuntos humanos. Cuando se le preguntó sobre quién era el más feliz de los hombres, SOLÓN respondió suscitando la siguiente cuestión: «¿Y qué es, le digo, la felicidad, cómo cree usted medirla?» —de forma muy similar a como SÓCRATES suscitaría la cuestión: «¿qué es el valor, la piedad, la amistad, *sōphrosynē*, el saber, la justicia, etc.?».

Pero SOLÓN aporta un tipo de respuesta que, comprendida en todas sus implicaciones, contiene incluso lo que hoy en día se calificaría como toda una filosofía, en el sentido de *Weltanschauung*: la incertidumbre frente al futuro hace la vida humana miserable, «el peligro está inherente en toda acción, en toda obra, nadie sabe cómo acabará lo que se emprende, quien triunfa olvida prevenir lo que le puede traer la mala fortuna, mientras que un dios puede traer suerte en todo a un malvado (94)». De ahí que el que «nadie puede llamarse feliz mientras siga en vida» signifique en realidad: «nadie es feliz; bajo el sol, todos los mortales son pobres desgraciados» (95). Esto es algo más que una reflexión; es ya una doctrina, y en cuanto que tal, no-socrática. Pues SÓCRATES, ante estas cuestiones, concluye casi todos los diálogos puramente socráticos con estas palabras: «me acuso a mí mismo de no haber sabido conducir esta investigación sobre la sabiduria a ningún resultado» (96). Y este carácter aporético del pensamiento socrático significa: el asombro admirativo ante las acciones justas o valerosas vistas por los ojos del cuerpo hace nacer cuestiones tales como ¿qué es el valor?, ¿qué es la justicia? La existencia del valor y de la justicia se presenta a los sentidos a través de lo que veo, aunque ellos mismos no estén presentes en la percepción sensorial, y no sean dados, así, como realidades de evidencia. La cuestión socrática fundamental —¿qué *queremos decir* cuando empleamos ese tipo de palabras luego llamadas «conceptos»? —surge de esta experiencia. Pero el asombro primero no sólo no se resuelve planteando estas cuestiones, puesto que permanecen sin respuestas, sino que incluso se refuerza. Lo que comienza como asombro acaba en perpleji-

(94) *Ibid.* frag. 13, ll. 63-70.
(95) *Ibid.*, frag. 14.
(96) *Carmides,* 175b.

dad, para después volver al asombro: qué maravilloso es que los hombres puedan llevar a cabo actos justos y valerosos, aunque no sepan, no sean capaces de dar cuenta, de lo que sea el valor y la justicia.

17. La respuesta de Sócrates

A la cuestión «¿qué nos hace pensar?» he aportado (exceptuando el caso de SOLÓN) respuestas históricamente representativas ofrecidas por filósofos «de profesión». Precisamente por eso son dudosas. La pregunta, cuando es planteada por un «profesional», no surge de su propia experiencia del pensar. Se plantea desde el exterior —ya aparezca este exterior constituido por sus intereses profesionales en cuanto que pensador, o por el sentido común que hay en él y le hace cuestionarse una actividad que está fuera del orden de la vida común. Y las respuestas así obtenidas son siempre demasiado generales y vagas para tener mucho sentido en la vida común, donde, después de todo, siempre tiene lugar el pensar y constantemente interrumpe los normales procesos de la vida —igual que la vida normal interrumpe continuamente el pensar. Si desembarazamos estas respuestas de su contenido doctrinal, que, por supuesto, varía enormemente, todo con lo que nos encontramos son confesiones de una necesidad: la necesidad de concretar las implicaciones del asombro platónico, la necesidad (en KANT) de la facultad del razonamiento de trascender los límites de lo cognoscible, la necesidad de llegar a una reconciliación entre lo que realmente es y el curso del mundo —apareciendo en HEGEL como la «necesidad de la filosofía», que es capaz de transformar acontecimientos externos en pensamientos propios—, o la necesidad por buscar el significado de lo que existe o acontece, como acabo de exponer, de forma no menos vaga o general.

Es esta incapacidad del Yo pensante para dar cuenta de sí mismo lo que ha hecho que los filósofos, los «pensadores de profesión», sean de tan difícil naturaleza. Pues el problema reside en que el Yo pensante, como hemos visto —a diferencia del Yo que, desde luego, existe también en todo pensador—, no siente ninguna necesidad por aparecer en el mundo de los fenómenos. Es un ser esquivo, no sólo invisible para los otros, sino también impalpable, inaprehensible

para el Yo. Esto se debe en parte a que es una actividad pura, y en parte a que —como diría HEGEL— «en tanto que Yo abstracto se comporta como liberado de toda particularidad propia de los estados, propiedades, etc. y sólo es activo en relación a lo general, que es lo mismo para todos los individuos» (97). En todo caso, visto desde el mundo de los fenómenos, de la plaza pública, el Yo pensante vive siempre oculto, *lathē biōsas.* Y nuestra pregunta «¿qué nos hace pensar?» investiga en realidad las formas y medios para sacarlo de su escondrijo, provocándole, por así decir, para que se manifieste.

La mejor, de hecho la única forma, que se me ocurre para abordar la cuestión es buscar un modelo, el ejemplo de un pensador que no fuera un profesional, que uniera en su persona dos pasiones aparentemente contradictorias: el pensamiento y la acción— no en el sentido de estar ansioso por aplicar sus pensamientos o de establecer pautas teóricas a la acción, sino en el sentido mucho más relevante de sentirse igualmente cómodo en ambas esferas y de ser capaz de moverse de una a la otra con la mayor facilidad aparente, como nosotros mismos vamos y venimos constantemente entre las experiencias en el mundo de los fenómenos y la necesidad de reflexionar sobre ellas. El hombre que mejor podría adaptarse a este papel sería aquel que no estuviera ni al nivel de la multitud ni al de los pocos elegidos (distinción tan antigua, al menos, como PITÁGORAS), que no tuviera la aspiración a gobernar a los hombres, no pretendiera tampoco, gracias a su superior sabiduría, actuar como consejero de los poderosos, sino, al contrario, tampoco se someta humildemente a la dominación; un pensador, en definitiva, que sepa siempre estar como un hombre entre los hombres, que no esquive el foro, que sea un ciudadano entre los ciudadanos, no haga nada ni pretenda nada salvo lo que en su opinión tienen derecho a ser y hacer los ciudadanos. No debería ser fácil encontrar a tal persona: si fuera capaz de representar ante nosotros la verdadera actividad del pensar, no habría dejado un cuerpo doctrinal tras de sí; no se hubiera preocupado por reflejar por escrito sus pensamientos si, después de haber pensado, hubiera habi-

(97) HEGEL. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Lasson ed., Leipzig, 1923, 23: «*Das Denken... sich als abstraktes Ich als von* aller Partikularität *sonstiger Eigenschaften, Zustande, usf.*, befreites *verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist*».

do algún residuo lo suficientemente palpable para ponerlo sobre el papel. Habrán adivinado que estoy pensando en SÓCRATES. No hubiéramos sabido mucho de él, lo suficiente al menos para que nos impresione en profundidad, si no hubiera ejercido tan enorme impresión sobre PLATÓN, y nada hubiéramos sabido, ni siquiera incluso por PLATÓN, si no hubiera decidido entregar su vida, no ya al servicio de una doctrina o creencia específica —que no tenía—, sino simplemente al derecho de ir analizando las opiniones de otros hombres, reflexionar sobre ellas y animar a sus interlocutores a hacer lo propio.

Confío en que el lector no piense que elijo a SOCRATES al azar. Pero debo hacer una advertencia: hay mucha controversia sobre el SÓCRATES histórico, y aunque éste sea uno de los temas más fascinantes en el debate intelectual, lo voy a ignorar (98), y me limitaré a señalar de pasada lo que, sin duda, constituye el nudo de la disputa —es decir, mi convicción de que hay una clara línea divisoria entre lo auténticamente socrático y la filosofía enseñada por PLATON. El obstáculo reside aquí en que PLATÓN utilizó a SÓCRATES como *el* filósofo, no sólo en los primeros diálogos, claramente socráticos, sino también después, cuando a menudo le hizo ser portavoz de teorías y doctrinas totalmente a-socráticas. En bastantes ocasiones el mismo PLATÓN marca claramente las diferencias; por ejemplo, en el *Banquete,* en el célebre discurso de Diotima, que expresamente dice que SÓCRATES no sabe nada de «los más grandes misterios» y quizá no sea capaz de comprenderlos. En otros lugares, sin embargo, las líneas se borran, generalmente, porque PLATÓN podía contar todavía con un público capaz de apercibirse de algunas incongruencias flagrantes —como cuando, en el *Teeteto* (99), por ejemplo, pone en boca de SÓCRATES que «de los grandes filósofos... puedo decir que, desde jóvenes, desconocen la ruta hacia la plaza pública», afirmación antisocrática si las hay. Y, sin embargo, por complicar las cosas, esto no

(98) Al examinar la literatura, tan a menudo estudiada, sorprende ver lo poquísimo que tanta erudición ha sido capaz de contribuir a la comprensión de este hombre. La única excepción que he podido desenterrar es una especie de perfil inspirado, elaborado por el clasicista y filósofo Gregory VLASTOS: «The Paradox of Socrates». Véase la Introducción a su cuidadosamente seleccionado *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays,* Anchor Books, New York, 1971.

(99) 173d.

quiere decir en absoluto que en el mismo diálogo no aporte información totalmente auténtica sobre el verdadero SÓCRATES (100).

Nadie, pienso, discutirá seriamente la pertinencia histórica de mi elección. Menos justificable, quizá, es la transformación de una figura histórica en un modelo, pues no hay duda que algún cambio es necesario si el personaje en cuestión ha de cumplir la función que se le asigna. Etienne GILSON, en su magnífico libro sobre DANTE, escribía que en la *Divina Comedia,* «un personaje no conserva de su realidad histórica más que aquello que exige la función representativa que DANTE le asigna» (101). No parece demasiado difícil atribuir este tipo de libertad a poetas y llamarlo «licencia» —pero todo empeora cuando son los no poetas quienes se ponen a hacerlo. Con todo, justificado o no, esto es precisamente lo que hacemos cuando construimos «tipos ideales» —no desde el comienzo hasta el final, como en las alegorías y abstracciones personificadas, tan del gusto de los malos poetas y de algunos eruditos, sino a partir del conjunto de los seres vivientes, pasados y presentes, que parecen tener un significado representativo. Y GILSON apunta al menos hacia el verdadero sentido de este método (o técnica) cuando discute la función representativa que DANTE asigna a S. TOMÁS DE AQUINO: el verdadero S. TOMÁS, subraya GILSON, no hubiera hecho lo que DANTE le llevó a hacer —el elogio de Siger de Brabante—, pero la única razón por la cual S. TOMÁS hubiera dejado de pronunciar tal elogio hubiera sido una cierta debilidad humana, una falta de carácter, «la parte de sí mismo», como GILSON dice, «que hubiera debido dejar a la puerta del *Paradiso* para poder entrar en él» (102). Algunos rasgos del SÓCRATES de JENOFONTE, de cuya credibilidad histórica no tiene por qué dudarse, sin duda hubiera tenido que dejarlos SÓCRATES a la puerta del paraíso.

Lo primero que nos llama la atención en los diálogos socráticos de PLATÓN es que todos son aporéticos. La argumentación no lleva

(100) En torno al problema socrático, véase la breve y razonable referencia de Laszlo VERSÉNYI en un Apéndice a su *Socratic Humanism,* New Haven, London, 1963.

(101) *Dante and Philosophy,* trad. inglesa David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evanston, London, 1963, pág. 267.

(102) *Ibid.,* pág. 273.

a ninguna parte y discurre en círculos. Para saber lo que es la justicia, es preciso saber lo que es el conocimiento, y para saber esto, es preciso tener una idea previa, no puesta en cuestión, del conocimiento (103). Así, «es esta la teoría según la cual no es posible buscar ni lo que se conoce ni lo que se desconoce: lo que se conoce, porque, al conocerlo ya, no se tiene necesidad de buscarlo; lo que se desconoce, porque uno ni tan siquiera sabe lo que se ha de buscar» (104). O en el *Eutifrón:* para ser piadoso hay que saber lo que es la piedad. Las cosas que placen a los dioses son piadosas, pero lo son porque placen a los dioses, o ¿les placen porque son piadosas?

Ninguno de los argumentos, *logoi*, se mantiene siempre en pie; son circulares. Y como es SÓCRATES; que suscita cuestiones cuyas respuestas *no* conoce, quien los pone en marcha es, generalmente, él quien (*una vez que han cerrado el círculo*) animosamente propone empezar de nuevo e intentar averiguar lo que sea la justicia o la piedad, el saber o la felicidad (105). Pues los temas de estos primeros diálogos se ocupan de conceptos cotidianos, muy simples, como aquellos que surgen cuando la gente comienza espontáneamente a hablar. La introducción, en general, es la siguiente: en efecto, hay gente feliz, obras justas, hombres valerosos, cosas bellas que ver y admirar, todos lo saben; la dificultad comienza con los nombres que empleamos, derivados presumiblemente de los adjetivos aplicados a los casos particulares tal y como se nos *aparecen* (*vemos* a un hombre feliz, *percibimos* la acción valerosa o la decisión justa). En definitiva, el problema comienza con palabras tales como *felicidad, valor, justi-*

(103) Así en el *Teeteto* y en el *Cármides.*

(104) *Menón,* 80e.

(105) La frecuente idea de que SÓCRATES trata con sus preguntas de inducir a su interlocutor hacia determinadas soluciones de las que él está ya convencido de antemano —como hace el inteligente profesor con sus alumnos— a mí me parece completamente errónea, incluso aunque esté tan ingeniosamente expuesta como en el ensayo de VLASTOS mencionado arriba; en él sugiere (pág. 20) que SÓCRATES quería que el otro «lo descubriera... por sí mismo», como en el *Meno,* lo cual no es, sin embargo, aporético. Lo más que se puede decir es que SÓCRATES quería que sus compañeros en el diálogo estuvieran tan perplejos como él. Era sincero cuando decía que él no enseñaba nada. Dijo así a CRITIAS en el *Cármides:* «Critias, tu actitud para conmigo parece atribuirme la pretensión de conocer las cosas sobre las que hago mis preguntas, y parece que crees que depende de mí el concederte lo que me pides. No hay nada de esto; yo examino contigo cada problema a medida que se presenta, precisamente porque yo no tengo la solución del mismo» (165b; *cf.* 166c-d).

cia, etc., que hoy llamamos conceptos —la «medida invisible» (*aphanes metron*) de SOLÓN, «lo más difícil de comprender por el espíritu, pero que marca los límites de todas las cosas» (106) —y que PLATÓN algo después llamó ideas, perceptibles sólo por los ojos del espíritu. Estas palabras son inseparables del discurso cotidiano y, sin embargo, no podemos dar cuenta de ellas; cuando intentamos definirlas, se vuelven esquivas; cuando hablamos de su significado, nada permanece en su sitio, todo comienza a ponerse en movimiento. Así, en vez de repetir lo que aprendimos de ARISTÓTELES, que SÓCRATES fue quien descubrió «el concepto», nos preguntaremos por lo que SÓCRATES hizo al descubrirlo. Pues, evidentemente, estas palabras formaban parte del lenguaje griego antes de que intentara constreñir a los atenienses y a sí mismo a dar cuenta de lo que ellos y él querían decir con ellas —con la firme convicción, por supuesto, de que ningún discurso sería posible prescindiendo de ellas.

Hoy esto ya no es tan cierto. Nuestro conocimiento de las así llamadas lenguas primitivas nos ha enseñado que la presencia de numerosos rasgos particulares bajo un nombre común a todos ellos no es, en absoluto, algo tan evidente; estos lenguajes, cuyo vocabulario es a menudo extraordinariamente rico, carecen de tales nombres abstractos, incluso en relación con objetos claramente visibles. Simplificando, tomemos un sustantivo que a nosotros ya no nos suena abstracto. Podemos emplear la palabra «casa» para gran número de objetos —la choza de tierra de una tribu, el palacio de un rey, la casa de campo de un habitante de la ciudad, la cabaña en el pueblo, el apartamento en la ciudad—, pero apenas podemos aplicarla para las tiendas mudables de algunos nómadas. La casa en y por sí misma, *auto kath'auto,* aquella que nos hace utilizar la palabra para todas estas construcciones particulares y diferentes, no se ve jamás, ni por los ojos del cuerpo ni por los del espíritu; toda casa imaginada, por muy abstracta que sea, por tener el mínimo necesario para poder ser reconocida, es ya una casa particular. Esta otra casa, invisible, de la que tenemos una idea a fin de reconocer como casas a otras edificaciones particulares, ha sido explicada de formas diversas y bautizada con nombres distintos a lo largo de la historia de la filosofía; de esto no

---

(106) DIEHL, frag. 16.

nos ocupamos aquí, aunque puede resultar menos arduo de definir que palabras como «felicidad» o «justicia». La cuestión radica en que supone algo considerablemente menos tangible que la estructura que perciben nuestros ojos. Implica que «alguien la ocupa» y «la habita», como no puede ser ocupada y habitada ninguna tienda, puesta hoy y desmontada mañana. La palabra «casa» es la «medida invisible», «marca los límites de todas las cosas» referidas a lo que se habita; es una palabra que no podría existir sin presuponer la idea de residir, habitar, tener un hogar. Como tal palabra, es un recurso para todas estas cosas, un recurso sin el cual el pensamiento y su característica rapidez no podría ser posible en absoluto. *La palabra* «casa» *es una especie de pensamiento congelado que el pensar debe descongelar* cuando quiere averiguar el sentido original. En la filosofía medieval, este tipo de pensamiento recibió el nombre de «meditación», que debe entenderse de manera distinta a la contemplación, e incluso en oposición a ella. En todo caso, esta forma de sopesar y reflexionar no crea definiciones ni, en cierto sentido, tampoco ningún resultado, aunque alguien que haya meditado el sentido de «casa» pueda hacer que la suya sea más vistosa.

En todo caso, generalmente se ha dicho de SÓCRATES que creía que la virtud se enseñaba, y efectivamente, parece haber afirmado que el hablar y pensar sobre la piedad, justicia, valor, y demás, era susceptible de hacer a los hombres piadosos, justos, valerosos, aun cuando no aportara ni definiciones ni «valores» que pudieran guiar su conducta futura. Lo que SÓCRATES pensaba en realidad sobre tales cuestiones se ilustra mejor a través de las comparaciones que se aplicó a sí mismo. Se llamó tábano y comadrona; PLATÓN testimonia que algún otro le calificó de «torpedo», pez marino que paraliza y entumece por contacto, y SÓCRATES encuentra la analogía satisfactoria desde el momento en que sus auditores comprendan que «el torpedo, antes de entumecer a los demás, él mismo está en estado de entumecimiento... Yo no soy un hombre que, seguro de sí mismo, lía a los demás; si yo enredo a los demás es porque yo mismo me encuentro en el más absoluto embrollo» (107). Lo cual, desde luego, resume limpiamente la única forma en la que puede enseñarse el pensar

(107) *Menón*, 80 c. *Cf.* en el pasaje mencionado arriba, n. 105.

—aun cuando SÓCRATES, como dijera repetidamente, no enseñara nada, por la simple razón de que no tenía nada que enseñar; era «estéril», como las comadronas griegas, que habían pasado ya la edad de la fecundidad. (Ya que no tenía nada que enseñar, ninguna verdad que ofrecer, se le reprochó el no revelar nunca su opinión personal [*gnomē*] —como sabemos por JENOFONTE, que le defendió de tal acusación) (108). Parece que, a diferencia de los filósofos de profesión, sintió el impulso de verificar junto a sus iguales si compartían su incertidumbre —y esto es totalmente distinto del deseo de descifrar los enigmas para demostrárselos a los demás.

Detengámonos brevemente en las tres comparaciones. Primero, en SÓCRATES como tábano: sabe cómo aguijonear a los ciudadanos que, de no ser por él, «continuarían durmiendo el resto de sus días» a menos que alguien viniera a incitarles. ¿Y a qué les incitaría entonces? A la reflexión y al examen crítico, actividad sin la que la vida, en su opinión, no valdría gran cosa y no se podría considerar incluso como tal. (Sobre este tema, en la *Apología,* como en otros textos, SÓCRATES dice prácticamente lo contrario de lo que PLATÓN le hizo decir en la «apología mejorada» del *Fedón.* En la *Apología,* SÓCRATES explica a sus conciudadanos por qué debe vivir y también por qué, aunque la vida le es «muy cara», no está tampoco asustado de la muerte; en el *Fedón* explica a sus amigos la carga que le supone la vida y por qué está contento de morir.)

En segundo lugar, SÓCRATES como comadrona: en el *Teeteto* dice, que siendo él mismo estéril, sabe cómo librar a otros de sus pensamientos; además, gracias a su esterilidad, posee la técnica de la comadrona y puede saber si se trata de una verdadera criatura o de un mero embrión malformado del que haya que purificar a la madre. Pero en los diálogos apenas ninguno de los interlocutores de SÓCRATES ha dejado de emitir algún razonamiento que no sea un «embrión malformado» y que SÓCRATES considere digno de mantener en vida. Por el contrario, hace aquí como PLATÓN, quien en el *Sofista,* pensando indudablemente en SÓCRATES, dice de los sofistas: es preciso purgar a la gente de sus «opiniones», es decir, de aquellos prejuicios no reflexionados que les impiden pensar; les ayuda, como decía PLA-

(108) *Memorabilia,* IV, vi, 15 y IV, iv, 9.

TÓN, a librarse de lo malo que haya en ellos, sus opiniones, sin por otra parte hacerles buenos, dándoles la verdad (109).

En tercer lugar, SÓCRATES, sabiendo que nosotros nada sabemos, pero poco dispuesto a quedarse ahí, permanece firme en sus perplejidades y, como el torpedo, se paraliza y paraliza a cualquiera que toca. A primera vista, el torpedo parece lo opuesto al tábano; paraliza, mientras que el tábano aguijonea. Pero lo que desde fuera —desde la perspectiva de los asuntos humanos ordinarios— no puede dejar de percibirse como una parálisis, es *sentido* como el más elevado estado de actividad y de vida. A pesar de la escasez de evidencia documental sobre la experiencia del pensar, a lo largo de los siglos existe un cierto número de manifestaciones de pensadores que así lo confirman.

Así, SÓCRATES, tábano, comadrona, torpedo, no es un filósofo (no enseña nada ni tiene nada que enseñar), ni es tampoco un sofista, pues no aspira a dotar a los hombres de la sabiduría. Se limita a señalarles que no son sabios, que nadie lo es —«empeño» que le ocupa tanto—, que no tiene tiempo para dedicarse a las actividades públicas o privadas (110). Y aunque se defiende vigorosamente frente a las acusaciones de corrupción de los jóvenes, de ningún modo afirma hacerles mejores. Sostiene, sin embargo, que la aparición en Atenas del pensamiento y el examen crítico, representada en él mismo, es uno de los mayores bienes que jamás hayan acaecido a la ciudad (111). Se preocupó, entonces, de la utilidad del pensamiento, aunque en esto, como en todo en general, no da una respuesta clara y firme. Podemos estar seguros que un diálogo que tratara de la cuestión «¿para qué sirve el pensar?» hubiera acabado en la misma perplejidad que todos los demás.

Si hubiera habido una tradición socrática en el pensamiento occidental, si, en palabras de WHITEHEAD, la historia de la filosofía hubiera sido una colección de notas añadidas a SÓCRATES, no a PLATÓN (lo cual, desde luego, hubiera sido imposible), no hubiéramos encontrado, en verdad, ninguna respuesta a nuestra pregunta, pero sí, al menos, algunas variaciones sobre la misma. El mismo SÓCRATES, bien consciente de que estaba operando con invisibles, utiliza una

(109) *El Sofista*, 226-231.
(110) *Apología*, 23b.
(111) *Ibid.*, 30a.

metáfora para explicar la actividad del pensar —la metáfora del viento: «los vientos tampoco son visibles, pero nosotros vemos sus efectos, sentimos su presencia» (112). Reencontramos la misma metáfora en SÓFOCLES, quien (en *Antígona*) (113) sitúa el «pensamiento aéreo» entre las cosas dudosas, «reverenciales» (*deina*), con las que los hombres pueden ser bendecidos o maldecidos. En nuestros días, HEIDEGGER habla ocasionalmente de la «tempestad del pensamiento», y utiliza la metáfora explícitamente en el único punto de su obra donde habla expresamente de SÓCRATES: «Durante toda su vida y bien hasta la muerte, SÓCRATES no hizo otra cosa que colocarse en la corriente de este viento (el pensamiento) y mantenerse ahí. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Por eso no escribió nunca nada. Pues quien comienza a escribir partiendo del pensar, debe semejarse inevitablemente a aquellas personas que buscan refugio cuando sopla un viento demasiado fuerte... todos los pensadores de Occidente después de SÓCRATES, independientemente de su grandeza, debieron ser todos tales refugiados. El pensamiento entró en la literatura». Un poco más adelante, en una nota explicatoria, añade que ser el pensador «más puro» no significa necesariamente ser el «más grande» (114).

Esta metáfora no tiene mucho sentido en el contexto en el que la menciona JENOFONTE, siempre atento por defender a su maestro con sus argumentos vulgares frente a acusaciones vulgares. Con todo, él mismo señala que el viento invisible del pensamiento se manifestaba en los conceptos, virtudes, y «valores» que SÓCRATES sometía a examen crítico. El problema está en que cuando este mismo viento se levanta, tiene la propiedad de llevarse consigo sus manifestaciones anteriores: esto es por lo que una misma persona puede ser comprendi-

(112) JENOFONTE *Memorabilia*, IV, iii, 14.

(113) *Antígona*, 353.

(114) El texto alemán de *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, pág. 52, es como sigue: «*Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten fluchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Grosse, solche Fluchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein*».

da y comprenderse a sí misma como tábano y, a la vez, como pez torpedo. En la naturaleza de este elemento invisible está el deshacer, descongelar, por así decir, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento— palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas) cuya «debilidad» e inflexibilidad denuncia PLATON tan espléndidamente en la *Séptima Carta*. La consecuencia es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, los valores, las pautas del bien y el mal, en definitiva, aquellas costumbres y reglas de conducta de que tratan la moral y la ética. Estos *pensamientos* congelados, parece decir SÓCRATES, son tan cómodos que te puedes valer de ellos durante el sueño; pero si el viento del pensar, que ahora voy a soplar en ti, te ha sacado de tu sueño, te despierta totalmente y hace vivo, verás entonces que sólo te puedes asir a la incertidumbre, y lo mejor que podemos hacer con ella es compartirla unos con otros.

De ahí que la parálisis provocada por el pensar sea doble: es propia del *¡detente* y piensa!, la interrupción de cualquier otra actividad —psicológicamente se puede definir, de hecho, un «problema» como una «situación que, por alguna razón, bloquea un organismo en su esfuerzo por alcanzar un fin» (115)—, y puede tener también un posterior efecto de aturdimiento, una vez que se ha salido de él, sintiéndose inseguro de lo que parecía fuera de toda duda mientras se estaba irreflexivamente ocupado en cualquier cosa. Si aquello que se estaba haciendo consistía en aplicar reglas de conducta general a casos particulares tal y como surgen en la vida común, te encontrarás paralizado, porque ninguna de tales reglas puede oponerse al viento del pensar. Por volver al ejemplo del pensamiento fijo inherente en la palabra «casa»: desde que se ha reflexionado sobre su sentido implícito —habitar, tener un hogar, estar acogido—, no se está tan presto a aceptar como casa propia lo que imponga la moda del momento; pero esto de ninguna forma garantiza el que pueda encontrarse una solución aceptable a lo que ha devenido «problemático».

Esto lleva al último riesgo, que quizá sea el mayor, de esta empresa peligrosa y sin ventajas. En el círculo de SÓCRATES había hombres como ALCIBIADES y CRITIAS —y Dios sabe que no eran, con mucho,

(115) G. HUMPHREY *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, London y New York, 1951, pág. 312

los peores de los llamados pupilos— que resultaron ser una verdadera amenaza para la polis, y no tanto porque hubieran sido paralizados por el pez-torpedo, sino al contrario, porque habían sido aguijoneados por el tábano. Fueron despertados al cinismo y a la vida licenciosa. Insatisfechos por haber sido enseñados a pensar sin enseñarles una doctrina, cambiaron la falta de resultados del examen crítico socrático en resultados negativos: si no podemos definir la piedad, seamos impíos —que es prácticamente lo contrario de lo que SOCRATES había esperado alcanzar cuando hablara de la piedad.

La búsqueda del sentido, que sin desfallecer descompone y reexamina todas las reglas y doctrinas reconocidas, en cualquier momento puede volverse en contra suya, invertir los antiguos valores y declarar que éstos son contrarios a los «nuevos». Hasta cierto punto esto es lo que hizo NIETZSCHE cuando invirtió el platonismo, olvidando que un PLATÓN invertido sigue siendo PLATÓN, o lo que hizo MARX cuando dio la vuelta a HEGEL, creando en este proceso un sistema de la historia estrictamente hegeliano. Los resultados negativos del pensar se emplearán después con la misma rutina irreflexiva que prevalecía con anterioridad; desde el momento en que se aplican a los asuntos humanos, es como si nunca hubieran seguido el proceso de pensar. Lo que comúnmente llamamos «nihilismo» —y estamos tentados de ubicar históricamente, despreciamos políticamente y atribuimos a pensadores sospechosos de haberse ocupado de «pensamientos peligrosos»— es en realidad un riesgo inseparable de la misma actividad del pensar. No existe el pensamiento peligroso; el mismo pensar es peligroso, pero el nihilismo no es su resultado. El nihilismo no es sino la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en la negación de los valores vigentes, llamados positivos, a los que permanece vinculado. Todo examen crítico debe pasar una fase de negación, al menos hipotética, de los «valores» y opiniones vigentes, mensurando sus implicaciones y supuestos tácitos, y en este sentido puede verse el nihilismo como un riesgo siempre presente en el pensar.

Pero este riesgo no viene de la convicción socrática de que una vida irreflexiva no merece la pena ser vivida, sino, por el contrario, del deseo de encontrar resultados que hicieran innecesario todo pensamiento ulterior. El pensar es igual de peligroso para todas las creencias, y, en sí mismo, no pone en marcha otras nuevas. Su aspecto más peligroso desde el punto de vista del sentido común es que lo que te-

nía sentido mientras se estaba pensando, se disuelve desde el momento en que comienza a aplicarse a la vida cotidiana. Cuando la opinión común se apropia de los «conceptos», es decir, de las manifestaciones del pensar en el discurso cotidiano, y comienza a manejarlos como si fueran producto del conocimiento, el resultado no puede ser sino una demostración clara de que ningún hombre es sabio. Desde la perspectiva práctica, el pensar significa que cada vez que nos confrontamos con una dificultad en la vida, es preciso recomenzar desde el principio.

Sin embargo, el no-pensar, que parece tan recomendable en las cuestiones políticas y morales, tiene también sus peligros. Al sustraer a la gente de los riesgos del examen crítico, les enseña a aferrarse sólidamente a cualesquiera reglas de conducta que puedan estar establecidas en un tiempo dado en una determinada sociedad. A lo que se acostumbran entonces es menos al contenido de las reglas, cuyo examen detenido les arrojaría siempre a la perplejidad, que a la *posesión* de las reglas bajo las que subsumir los casos particulares. Si aparece alguien que, por la razón que sea, pretende abolir los antiguos «valores» o virtudes, no encontrará mayor dificultad siempre y cuando ofrezca un nuevo código, para lo que requerirá una fuerza relativa y ninguna persuasión —es decir, probar que los nuevos valores son mejores que los antiguos— para imponerlo. Cuanto más firmemente se aferren los hombres al antiguo código, tanto más ansiosos estarán de asimilar el nuevo, lo cual en la práctica significa que los más dispuestos a obedecer serán los más respetables pilares de la sociedad, los que estaban menos inclinados al pensar —subversivo o no—, mientras que los que a todas luces parecían ser los elementos menos fiables del antiguo orden, serán los más destructivos.

Si las cuestiones de ética y moral son realmente lo que su etimología indica, no debería ser más difícil cambiar los mores y hábitos de un pueblo que el cambiar sus normas de portarse en la mesa. La facilidad con la que en determinadas circunstancias puede tener lugar esta transmutación, da verdaderamente la impresión que cuando aconteció todo el mundo dormía profundamente. Aludo, por supuesto, a la Alemania nazi y, hasta cierto punto también, a la Rusia estalinista, cuando de repente se trastocaron las normas básicas de la moralidad occidental: en un caso el «no matarás»; en el otro, el «no levantarás falsos testimonios contra tus semejantes». Y las secuelas —la trans-

mutación de lo transmutado, el hecho de que fuera tan sorprendentemente fácil la «re-educación» de los alemanes tras el colapso del Tercer Reich, tan simple, de hecho, que parece que la reeducación fue automática— no deberían consolarnos tampoco. En realidad se trataba del mismo fenómeno.

Volvamos a SÓCRATES. Los atenienses le dijeron que el pensar era subversivo, que el viento del pensar es un tornado que barre todos los signos establecidos en que se apoyan los hombres para orientarse, causa el desorden en las ciudades y confunde a los ciudadanos. Y aunque SÓCRATES niegue que el pensar corrompa, no pretende tampoco que haga a nadie mejor. Despierta del sueño, y esto le parece un gran bien para la ciudad. Pero no dice que comenzó tal examen crítico por convertirse en tan gran benefactor. En lo que a él respecta, todo lo que se puede decir es que una vida privada del pensar sería carente de sentido, incluso aunque el pensamiento no proporcione a los hombres la sabiduría o no les proporcione las respuestas a las propias cuestiones del pensar. El sentido de lo que SÓCRATES hacía estaba ya en la misma actividad. O, por ponerlo en otras palabras: pensar y estar auténticamente vivo es lo mismo, y esto supone que el pensar debe empezar siempre desde la nada; es una actividad que acompaña la vida y se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, virtud..., que nos ofrece el lenguaje como portadores del significado de lo que acontece en la vida humana y nos acaece cuando estamos en vida.

Lo que llamé «búsqueda» del sentido aparece en el lenguaje de SÓCRATES como amor, es decir, amor en el sentido griego de *Eros,* no el cristiano de *agapē*. El amor como Eros es ante todo una necesidad; desea lo que no tiene. Los hombres aman la sabiduría y, por lo tanto, comienzan a filosofar, porque no son sabios, y aman la belleza y hacen cosas bellas, por así decir —*philokaloumen,* como lo llamara PERICLES en la *Oración Fúnebre* (116)— porque no son bellos. El amor es la única cuestión en la que SÓCRATES pretende ser experto, y esa cualidad le guía también a elegir sus compañeros y amigos: «En todo lo demás soy mediocre y carezco de cualidades; pero es en mí una especie de don de los dioses el saber reconocer al primer golpe de

(116) TUCIDIDES, II, 40.

vista a aquel que ama o es amado» (117). Al desear lo que no tiene, el amor establece una relación con lo que no está presente. Para poder exteriorizar esta relación, hacerla aparecer, los hombres desean hablar de ella —igual que un amante desea hablar sobre su amada. Puesto que la búsqueda que emprende el pensamiento es una especie de amor cargado de deseo, los objetos del pensamiento no pueden ser más que cosas dignas de amor —belleza, sabiduría, justicia, etc. La fealdad y el mal se excluyen, casi por definición, de la empresa del saber. Pueden aparecer en tanto que insuficiencia, la fealdad como falta de belleza, el mal, *kakia,* como ausencia de bien. Así, no tienen raíces propias, ninguna esencia en la que el pensamiento se pueda aferrar. Si el pensar descompone los conceptos positivos en su sentido original, el mismo proceso debería descomponer entonces estos conceptos «negativos» en un sinsentido original, es decir, en nada que pueda aferrar el Yo pensante. Por esto es por lo que SÓCRATES creyó que nadie podría hacer el mal voluntariamente —a causa de su «status» ontológico, como nosotros diríamos: consiste en una ausencia, en algo que no es. Y es por esto también por lo que DEMÓCRITO, para quien la palabra, *logos,* sigue a la acción igual que la sombra acompaña a los objetos reales, distinguiéndolos así de las meras apariencias, recomendó no hablar de acciones malas: ignorar el mal, privarlo de toda manifestación en el lenguaje, lo acabará convirtiendo en una mera imagen, algo que carece de sombra (118). Hemos encontrado este mismo rechazo del mal al seguir el despliegue del asombro admirativo y afirmativo de PLATÓN mientras se transforma en pensamiento; está presente en casi todos los filósofos occidentales. Parece como si todo lo que tuviera que decir SÓCRATES sobre la conexión entre mal y ausencia de pensamiento es que los hombres que no están enamorados de la belleza, la justicia y la sabiduría, son incapaces de pensar, igual que, a la inversa, los que aman el examen crítico y, por tanto, «filosofan», serían incapaces de hacer el mal.

18. Los dos-en-uno

¿Dónde nos deja esto cara a uno de nuestros problemas principales —las posibles interconexiones entre el pensamiento y el mal? Se

(117) *Lysis,* 204b-c.
(118) Frags. 145, 190.

nos ha colocado ante la conclusión de que sólo la gente inspirada por el *eros* socrático, el amor a la sabiduria, la belleza y la justicia, son aptas para el pensar y son dignas de confianza. En otras palabras, se nos remite a las «naturalezas nobles» de PLATÓN, las pocas de las que puede ser cierto que «no hacen voluntariamente el mal». Pero la peligrosa conclusión que ello implica, «todo el mundo quiere hacer el bien», no es verdadera, ni siquiera en lo que a ellos respecta (la triste realidad es que la mayoría de las veces el mal se hace por gente que nunca se habian cuestionado hacer o no el mal). SÓCRATES, que al contrario que PLATÓN, reflexionó sobre todos los temas y habló con todo el mundo, no pudo haber creido que sólo los menos eran capaces de pensar, y que sólo determinados objetos de pensamiento, visibles para un espíritu preparado, pero inexpresables en palabras, confieren dignidad y relevancia a la actividad pensante. Si hay algo en el pensamiento que puede impedir a los hombres hacer el mal, debe ser una actividad inseparable de la misma actividad, independientemente de su objeto.

SÓCRATES, el amante de los enigmas, hizo muy pocas afirmaciones. Entre éstas hay dos proposiciones intimamente relacionadas que abordan esta cuestión. Ambas se contienen en el *Gorgias,* diálogo en torno a la retórica, el arte de dirigirse y convencer a las masas. El *Gorgias* no pertenece a los primeros diálogos socráticos; fue escrito poco antes de que PLATÓN se convirtiera en cabeza de la Academia. Además, su mismo objeto se refiere a un arte o forma de discurso que aparentemente perdería todo su sentido si fuera aporético. Con todo, este diálogo sigue siendo aporético, con la excepción de que PLATÓN lo concluye con uno de sus mitos sobre otra vida de castigos y recompensas que aparentemente —es decir, irónicamente— resuelve todas las dificultades. El sentido de estos mitos suyos es puramente político; radica en este tener que estar dirigidos a la multitud. Sin embargo, los mitos del *Gorgias,* ciertamente no socráticos, son importantes, porque contienen, aunque no en forma filosófica, el reconocimiento de PLATÓN de que los hombres hacen el mal voluntariamente, y la consiguiente admisión adicional de que él, no menos que SÓCRATES, no sabia cómo operar filosóficamente con este hecho tan disturbador. Podemos no saber si SÓCRATES creía que la ignorancia

era la causa del mal o que la virtud puede ser enseñada; pero sí sabemos que PLATÓN consideró más sabio apoyarse en amenazas.

Las dos afirmaciones socráticas son las siguientes. La primera: «cometer injusticia es peor que sufrirla», a lo que CALICLES, su interlocutor en el diálogo, responde como lo hubiera hecho toda Grecia: «ni siquiera puede decirse que el ser víctima de ello (la injusticia) sea propio de un hombre auténtico; antes al contrario, lo es de algún esclavo para quien es mejor morir que vivir, de un ser que, aún agraviado y ultrajado, no es capaz él mismo de prestarle auxilio ni de socorrer a una persona de su afecto» (119). La segunda: «por lo que hace a mí, es preferible que mi lira desafine y no suene acorde con mi voz, y que me ocurra igual con el coro que yo dirija, y que un sinnúmero de hombres disientan de mí, a que yo *—un hombre solo—* discrepe de mí mismo y me contradiga» (120). Esto que hace decir a CALICLES: «SÓCRATES, en tus discursos te comportas de un modo fogoso», y le sugiere que sería mejor para él y para todos que se dejara de filosofar (121).

Y ahí tiene sus argumentos. Ciertamente fue la filosofía, o más bien la experiencia del pensamiento, lo que llevó a SÓCRATES a hacer estas afirmaciones —aunque, desde luego, no emprendió su propósito con el fin de desembocar en ellas, no menos que otros pensadores se embarcan en las suyas para ser «felices» (122). (Sería, creo, un grave error comprender estas afirmaciones como el resultado de una meditación sobre la moralidad; se trata, sin duda, de intuiciones, pero de intuiciones nacidas de la experiencia y, en lo que se refiere al mismo proceso del pensamiento, son, a lo más, subproductos fortuitos).

Nos es difícil apreciar lo paradójico que debió parecer la primera afirmación en la época en que fue formulada; tras miles de años de uso y abuso de ella, da una impresión de moralismo vulgar. Y la mejor demostración de lo difícil que es para los lectores modernos captar el alcance de la segunda, radica en el hecho de que las palabras clave, «*un hombre solo*» (que se insertan en «es preferible... que un

(119) *Gorgias,* 474b, 483a.b.

(120) *Ibid.,* 482c.

(121) *Ibid.* 482c. 484c.d.

(122) ARISTÓTELES insistió frecuentemente en que el pensamiento «produce» la felicidad, pero en tal caso, no en el sentido en el que la medicina produce la salud, sino en la forma en la que la salud hace al hombre sano. *Etica a Nicómano,* 1144a.

sinnúmero de hombres disientan de mí, a que yo discrepe de mí mismo y me contradiga»), frecuentemente son dejadas fuera de las traducciones. La primera es una afirmación subjetiva; significa: es mejor *para mí* sufrir injusticias que cometerlas. Y en el diálogo donde se contiene está simplemente en contradicción con la afirmación opuesta, igualmente subjetiva, que desde luego suena mucho más plausible. Lo que parece claro es que CALICLES y SÓCRATES están hablando de un Yo diferente: lo que es bueno para uno, es malo para el otro.

Si, por otra parte, analizamos esta proposición desde el punto de vista del mundo, y no del de estos dos interlocutores, deberíamos decir: lo que cuenta es que se ha cometido una injusticia; y a estos efectos es irrelevante quien sale beneficiado, el autor o la victima. Como ciudadanos debemos evitar las injusticias, porque el mundo en el que todos vivimos, autor, victima, espectador, está en juego; se ha hecho injusticia contra la ciudad. Nuestros códigos legales, con la distinción que establecen entre delitos en los que el proceso es siempre preceptivo, y las transgresiones que se deja a instancia de parte, así lo toman en consideración. Podríamos casi definir un delito como una transgresión del derecho que exige la pena independientemente de quién haya sido la víctima; ésta puede estar dispuesta a olvidar y perdonar, y puede no haber riesgo para terceros si cabe presumir que el autor del hecho ilícito es del todo probable que no reincida. Sin embargo, la ley no permite ninguna opción, porque es la comunidad como un todo la que ha sido atacada.

En otras palabras, SÓCRATES no está hablando aquí en representación del ciudadano, que se supone que da prioridad al mundo antes que a su Yo; habla como el hombre dedicado prioritariamente al pensar. Es como si dijera a CALICLES: si tú fueras como yo, enamorado del saber y necesitado de pensar sobre todo y someter todo a examen crítico, sabrías que si el mundo fuera como tú lo describes, dividido entre fuertes y débiles, donde «los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben» (TUCÍDIDES), no existiendo otra alternativa que hacer o sufrir la injusticia, sabrías entonces que es mejor sufrir el mal que hacerlo. Pero está claro que es preciso presuponer lo siguiente: *Si estás enamorado del saber y del filosofar; si* sabes lo que es el examen crítico.

Que yo sepa sólo hay otro pasaje en la literatura griega que, casi en las mismas palabras, recoge lo que dice SÓCRATES: «el que comete injusticia es más infeliz (*kakodaimonesteros*) que el que la sufre» (123); se lee en uno de los fragmentos de DEMÓCRITO, el gran adversario de PARMÉNIDES, que por esto probablemente no es mencionado nunca por PLATÓN. La coincidencia es digna de ser resaltada, pues DEMÓCRITO, a diferencia de SÓCRATES, no estuvo particularmente interesado en los asuntos humanos, pero sí parece haberse interesado profundamente en la experiencia del pensamiento. Se diría que lo que tendemos a ver como una proposición puramente moral, surgió en realidad de la experiencia del pensar como tal.

Y esto nos lleva a la segunda afirmación, que de hecho condiciona la primera. Esta es también enormemente paradójica. SÓCRATES habla de ser uno y, *en consecuencia*, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo. Pero nada que sea idéntico consigo mismo, real y absolutamente *Uno*, como A es A, puede estar ni dejar de estar en armonía consigo mismo; se precisan al menos dos tonos para producir un sonido armónico. Ciertamente, cuando yo aparezco y soy visto por atrás, yo soy uno; si no, no se me reconocería. Y en tanto esté con otros, apenas consciente de mí mismo, yo soy tal y como aparezco a los demás. Llamamos *conciencia* (literalmente, como hemos visto, «conocer consigo») al curioso hecho de que, en cierto sentido, yo también soy para mí mismo, aunque apenas aparezca ante mí, lo cual indica que el «ser uno» de SÓCRATES no es tan simple como parece; yo no soy sólo para los otros, sino también para mí mismo, y en este caso, yo no soy claramente uno. En mi unicidad se inserta una diferencia.

Esta diferencia la conocemos por otras vías. Todo lo que existe entre una pluralidad de cosas no es simplemente lo que es, en su identidad, sino que es también diferente de las otras cosas; este ser diferente es propio de su misma naturaleza. Cuando intentamos aferrarlo con el pensamiento buscando su definición, debemos tomar en consideración esta otra alteridad (*alteritas*). Cuando decimos lo que una cosa es, debemos decir lo que *no* es, o si no caeríamos en la tautología: toda determinación es negación, como dice SPINOZA. Respec-

(123) DIELS y KRANZ, B45.

to a este problema de la identidad y la diferencia, hay un curioso pasaje en el *Sofista*, de PLATÓN, sobre el que HEIDEGGER llama la atención. El forastero que aparece en el diálogo afirma que, respecto de dos cosas —por ejemplo, la quietud y el movimiento—, «cada una de éstas es de clase diferente (de la otra), e idéntica *consigo misma*» (*hekaston heautō tauton*) (124). Al interpretar la frase, HEIDEGGER pone el énfasis sobre el dativo *heautō*, pues PLATÓN no dice, como podríamos esperar, *hekaston auto tauton*, «cada una (tomada fuera del contexto) es idéntica a sí misma», en el sentido tautológico de A es A, donde la diferencia nace de la pluralidad de cosas. Según HEIDEGGER, este dativo significa que «cada cosa misma vuelve a sí misma, cada sí mismo es el mismo para sí mismo (porque está) consigo mismo... La identidad implica la relación que impone el "con", es decir, una mediación, una conexión, una síntesis: la unión en una unidad» (125).

El pasaje que HEIDEGGER analiza está en la sección final del *Sofista* que se ocupa de la *koinōnia*, «comunidad», de las ideas que se ajustan y funden y, especialmente, de la posible comunidad de diferencia e identidad, que parecen ser contrarios. «Lo distinto forzosamente habrá de ser lo que es en relación con otra cosa» (*pros alla*) (126), pero lo contrario, las cosas «que son lo que son en sí mismas» (*kath' hauto*), participan en la «Idea» de diferencia, en tanto que «reenvían a sí mismas» —son lo mismo por y para sí, de manera que cada *eidos* difiere de las demás, «no por su propia naturaleza, sino por participar de la figura de la diferencia» (127), es decir, no porque tenga una relación con algo de lo que es diferente (*pros ti*), sino porque existe entre una pluralidad de Ideas, y «toda entidad en tanto que tal ofrece la posibilidad de ser considerada como distinta de algo» (128). En nuestros propios términos, donde quiera que haya una pluralidad —de seres vivientes, de cosas, de Ideas— hay una diferencia, y esta diferencia no viene del exterior, sino que se contiene en cada entidad en la forma de dualidad, de donde viene la unidad —por vía de la unificación.

(124) 254d.

(125) *Identidad y Diferencia*, trad. inglesa Joan STAMBAUGH, New York, Evanston, London, 1969, págs. 24-25.

(126) 255d.

(127) *El Sofista*, 255e; CORNFORD *Plato's Theory of Knowledge*, pág. 282.

(128) HEIDEGGER, transcripción del curso sobre *El Sofista*, pág. 382.

Esta construcción —las implicaciones de PLATÓN así como la interpretación de HEIDEGGER— me parece errónea. Extraer una cosa de su contexto de las otras cosas, y contemplarla sólo en su «relación» consigo misma (*kath' hauto*), es decir, en su identidad, no revela ninguna diferencia, ninguna alteridad; al mismo tiempo que su relación con algo que *no* es, pierde su realidad y asume un curioso aire de misterio. Esta es la forma en la que a menudo aparece en las obras de arte, especialmente en los primeros escritos en prosa de KAFKA o en algunas pinturas de VAN GOGH, donde se representa un solo objeto, una silla, un par de zapatos. Pero estas obras de arte son objetos de pensamiento, y lo que les dota de significado —como si no fueran sólo ellos mismos, sino *para* ellos mismos— es precisamente la transformación que han sufrido cuando el pensamiento se los apropió.

En otras palabras, aquí se transfiere la experiencia del Yo pensante a las cosas mismas. Pues nada puede ser sí mismo y a la vez para sí mismo, sino los dos-en-uno que SÓCRATES descubriera como la esencia del pensamiento y PLATÓN tradujo en el lenguaje conceptual como el silencioso lenguaje *eme emautō* —de yo conmigo mismo (129). Pero, una vez más, no es la actividad del pensar la que instaura la unidad, unifica los dos-en-uno; al contrario, los dos-en-uno se convierten otra vez en Uno cuando el mundo exterior se impone al pensador y corta bruscamente el proceso de pensamiento. Entonces, cuando se reclama al pensador desde el mundo de los fenómenos, donde es siempre Uno, es como si las dos partes en las que le ha escindido el proceso del pensamiento se fundieran otra vez en uno. El pensar, hablando existencialmente, es una empresa solitaria, pero no aislada; la solitud es aquella situación humana en la que me hago a mi mismo compañía. La soledad se presenta cuando estoy solo sin ser capaz de separar en mí los dos-en-uno, ni de hacerme compañía a mí mismo, cuando, como decía JASPERS, «estoy en falta de mí mismo» (*Ich bleibe mir aus*) o, por expresarlo de forma diferente, cuando soy uno y sin compañía.

Quizá nada indique más claramente que el hombre existe *esencialmente* en la dimensión plural que el que su solitud actualice, durante la actividad pensante, la simple consciencia que tiene de sí mismo,

---

(129) *Teeteto*, 189e; *El Sofista*, 263e.

que posiblemente compartimos con los animales superiores, en una dualidad. Es esta *dualidad* de Yo conmigo mismo lo que hace del pensar una actividad verdadera, en la que soy al mismo tiempo el que pregunta y el que contesta. El pensamiento puede llegar a ser dialéctico y crítico, porque pasa por este proceso de preguntas y respuestas, el diálogo de *dialegesthai*, que realmente radica en un «viajar a través de las palabras», *poreuesthai dia tōn logōn* (130), en el cual suscitamos constantemente la cuestión socrática fundamental: *¿qué quieres decir con...?,* con la salvedad de que este *legein,* decir, es silencioso y, por tanto, tan veloz que su estructura dialógica es bastante difícil de percibir.

El criterio del diálogo mental ya no es la verdad, que exigiría respuestas a las cuestiones que suscito por mí mismo; ya sea a modo de Intuición, que obliga con la fuerza de la evidencia de los sentidos, ya sea como conclusiones necesarias derivadas del razonamiento lógico y matemático, que se apoyan en la estructura del cerebro y obligan con su poder natural. El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el estar conforme con uno mismo, *homologein autos heautō* (131): su opuesto, contradecirse a sí mismo, *enantia legein autos heautō* (132), significa en realidad convertirse en su propio enemigo. Por esto, ARISTÓTELES, en su primera formulación del famoso axioma de la contradicción, afirma claramente que lo siguiente puede tomarse como axioma: «debe creerse necesariamente... porque la demostración no se dirige al discurso exterior (*exō logos,* es decir, la palabra hablada dirigida a cualquier otra persona, algún interlocutor que puede ser tanto un amigo como un adversario), sino al discurso de *dentro del alma,* y aunque podamos encontrar siempre objeciones al discurso exterior, del *discurso interior* no podremos nunca objetar», porque aquí el interlocutor es siempre uno mismo, y yo no puedo querer convertirme en mi propio adversario (133). (En este ejemplo podemos observar cómo tal intuición, obtenida de la experiencia fáctica del Yo pensante, se pierde cuando se generaliza en una doctrina filosófica —«A no puede ser a la vez A y B en las mismas condiciones y al mismo tiempo»—, pues el mismo ARISTÓTELES efectúa esta

(130) *El Sofista,* 253b.
(131) *Protágoras,* 339c.
(132) *Ibid.,* 339b, 340b.
(133) *Posterior Analytics,* 76b22-25.

transformación cuando aborda esta misma cuestión en su *Metafísica)* (134).

Una detenida lectura del *Organon,* el «Instrumento», como desde el siglo VI se llamaron los primeros tratados lógicos de ARISTÓTELES, muestra claramente cómo lo que ahora llamamos «lógica», en sus orígenes de ninguna manera se concibe como «instrumento del pensamiento», del discurso interior llevado a cabo «dentro del alma», sino que debía designar la ciencia de la palabra y argumentación correctas, que intenta convencer a otros o dar cuenta de lo que afirmamos, comenzando siempre, como hacía SÓCRATES, por las premisas más susceptibles de ser aceptadas por la mayoría de las personas, o por la mayoría de los que se estima como más sabios. En los primeros tratados, el axioma de la no-contradicción, decisivo sólo en el caso del diálogo interior del pensamiento, no se había establecido todavía como la regla fundamental del discurso en general. Sólo una vez que este caso especial se convirtió en el ejemplo director de todo pensamiento pudo KANT, quien en su *Antropología* había definido el pensar como «hablar consigo mismo... y así, escuchar una voz interior» (135), incluir el mandato de «piensa siempre de acuerdo contigo mismo» (*«jederzeit mit sich selbst einstimmig denken»*) entre las máximas a considerar como «inalterables mandatos para la clase de los pensadores» (136).

En resumen, la actualización específicamente humana de la conciencia en el diálogo entre Yo y yo mismo sugiere que la diferencia y la alteralidad, que constituyen las características dominantes del mundo de los fenómenos tal y como se presenta el hombre como hábitat entre una pluralidad de cosas, son también las mismas condiciones de la existencia del Yo mental, pues, en realidad, este Yo existe sólo en la dualidad. Y este Yo —el Yo-soy-Yo— experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con los fenómenos, sino sólo consigo mismo. (Por cierto, esta dualidad original explica la futilidad de la tan puesta en boga búsqueda de la identidad. Nuestra crisis de identidad moderna sólo se podría resolver por el hecho de no estar nunca solos y no intentar pensar jamás.)

(134) 1005b23-1008a2.

(135) N.° 36, *Werke,* vol. VI, pág. 500.

(136) N.° 56, *ibid.*, pág. 549.

Sin esta escisión original carecería de sentido la afirmación de SÓCRATES sobre la armonía en un ser que, según toda apariencia, es Uno.

La consciencia no es lo mismo que el pensar; los actos de la consciencia tienen en común con la experiencia sensorial el ser «intencionales» y, por lo tanto, *cognitivos,* mientras que el Yo pensante no piensa algo, sino *sobre* algo, y este acto es dialéctico; se desarrolla en la forma de un diálogo silencioso. Sin la consciencia, en el sentido de consciencia de mí mismo, el pensar no sería posible. Lo que el pensar actualiza en su ininterrumpido proceso es la diferencia, sólo presente en la consciencia como un puro y crudo hecho (*factum brutum*); sólo en esta forma humanizada puede la consciencia llegar a ser la característica dominante de alguien que es hombre, no dios o animal. Igual que la metáfora supera la escisión entre el mundo de los fenómenos y las actividades mentales que en él se desarrollan, así el dos-en-uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su dualidad inherente apunta hacia la infinita pluralidad que es norma en la tierra.

Para SÓCRATES, la dualidad de los dos-en-uno significaba, simplemente, que si se quería pensar, debería procurarse que los dos participantes en el diálogo estuvieran en buena forma, fueran amigos. El compañero que viene a la vida cuando se está solo y con el espíritu alerta es el único de quien no se puede escapar —salvo parando de pensar. Es preferible sufrir el mal a hacerlo, porque se puede seguir siendo amigo de la víctima; ¿quién querría ser el amigo de un asesino y vivir con él? Ni siquiera otro asesino. En última instancia, es a esta más bien simple consideración del acuerdo entre tú y tú mismo a la que apela el Imperativo Categórico kantiano: al imperativo de «actúa de forma tal que la máxima de tu acción pueda erigirse en ley universal» (137) subyace el mandato de «no te contradigas». Un asesino y un ladrón no pueden querer que «no matarás» y «no robarás» sean leyes universales, pues lógicamente temen por su vida y bienes. Si te exceptúas ya te has contradicho.

En uno de los diálogos dudosos, el *Hipias Mayor,* que aunque no fuera de PLATÓN, bien puede ofrecer un testimonio auténtico sobre SÓCRATES, éste describe tal situación de forma simple y exacta. Es al final del diálogo, en el momento de volver a casa. Dice a HIPIAS, que

(137) «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Werke,* vol. 4, págs. 51-55.

se ha revelado como un interlocutor particularmente obtruso, lo «dichoso» que es comparado al pobre SÓCRATES, a quien en casa espera un individuo odioso que no cesa de interrogarle sobre todo. «Es mi pariente más cercano y habita en mi casa». Apenas le oye hablar sobre las opiniones de HIPIAS, le preguntará «si no le da vergüenza disertar sobre la belleza de las diversas maneras de vivir, él que se deja convencer de ignorancia, tan evidentemente, acerca de la naturaleza de esta belleza sobre la que diserta» (138). Cuando HIPIAS vuelva a su casa permanecerá siendo uno, pues aunque viva solo no busca hacerse a sí mismo compañía. No pierde, ciertamente, la consciencia de sí mismo; sólo que no tiene el hábito de actualizarla. Cuando SÓCRATES llega a su casa, no está solo, está *con*sigo mismo. Está claro que dado que habitan bajo el mismo techo debe llegar a algún tipo de acuerdo con ese individuo que le espera. Vale más estar en desacuerdo con el mundo entero que con la única persona con la que se está obligado a vivir una vez que a los otros se les ha dejado atrás.

Lo que SÓCRATES ha descubierto es que podemos tener relaciones con nosotros mismos igual que con los otros, y que ambos tipos de relación están de alguna forma interrelacionados. ARISTÓTELES, hablando de la amistad, observó que: «el amigo es otro Yo» (139)— esto quiere decir: puedes desarrollar con él el diálogo del pensar tan bien como contigo mismo. Esto sigue estando en la tradición socrática, con la excepción de que SÓCRATES hubiera dicho: El Yo es también una especie de amigo. La experiencia que sirve de modelo a esta materia es, evidentemente, la amistad y no la experiencia del Yo; hablo primero con otros antes de hablar conmigo mismo, analizo el objeto del diálogo común y descubro después que puedo establecer un diálogo, no ya con otros, sino también conmigo mismo. El rasgo en común, sin embargo, radica en que el diálogo del pensamiento sólo puede tener lugar entre amigos, y que su criterio básico, su ley suprema, por decirlo así, dice: «no te contradigas».

Es característico de «las personas de una perversidad común» el estar «en desacuerdo consigo mismos» (*diapherontai heautois*), y de los malvados, el buscar la compañía de otras personas; su alma se desgarra por las facciones (*stasiazei*) (140). ¿Qué tipo de diálogo pue-

(138) 304d.
(139) *Etica a Nicómaco*, 1166a30.
(140) *Ibid.*, 1166b5-25.

des tener contigo mismo si tu alma no está en armonía sino en guerra consigo misma? Precisamente el diálogo que alcanzamos a oír cuando Ricardo III, el personaje de SHAKESPEARE, está solo:

> ¿Tengo miedo de mí mismo? Aquí no hay nadie. Ricardo aún ama a Ricardo. Eso es; yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No... ¡Sí!... ¡Yo!... ¡Huyamos, pues!... ¡Cómo! ¿De mi mismo? ¡Valiente razón! ¿Por qué?... ¡De miedo a la venganza! ¡Cómo! ¿De mi mismo sobre mí mismo? ¡Ay! ¡Yo me amo! ¿Por qué causa? ¿Por el escaso bien que me he hecho a mí mismo? ¡Oh! ¡No! ¡Ay de mí! ¡Más bien debía odiarme por las infames acciones que he cometido! ¡Soy un miserable! Pero miento; eso no es verdad... ¡Loco, no te adules!

Pero todo esto adopta un aspecto totalmente distinto cuando, pasada la medianoche, Ricardo escapa a su propia compañía para unirse a la de sus pares. Así:

> «La conciencia es una palabra para uso de los cobardes,
> inventada al principio para sujetar a los fuertes...»

Incluso SÓCRATES, que tanto gusta del foro, debe volver a su casa, donde estará solo, en la solitud, para encontrar al otro.

He llamado la atención sobre el pasaje del *Hipias el Mayor,* de gran simpleza, porque presenta una metáfora que puede ayudar a simplificar —con el riesgo de que lo haga excesivamente— cuestiones difíciles que, por tanto, son susceptibles siempre de seguir complicándose. Con el paso de los siglos, el individuo que esperaba a SÓCRATES en su casa recibió el nombre de «consciencia». Ante su tribunal, por utilizar un lenguaje kantiano, hemos de aparecer y dar cuenta de nosotros mismos. Y elegí ese pasaje de Ricardo III, porque SHAKESPEARE, si bien emplea la palabra «consciencia», no lo hace aquí en su sentido habitual. Mucho tiempo precisó la lengua inglesa para distinguir la palabra «consciousness» de «conscience», y en algunas lenguas, como por ejemplo, en el francés, tal separación no se produjo nunca. La conciencia, según la entendemos en cuestiones legales o morales, se supone que está siempre presente en cada uno de nosotros, igual que la consciencia. Y se supone también que esta conciencia nos dice lo que hemos de hacer y de qué hemos de arrepentirnos; antes de que se convirtiera en el *lumen naturale* o la razón práctica kantiana, era la voz de Dios.

A diferencia de esta conciencia siempre presente, el individuo de

que habla SÓCRATES permanece en casa; le teme igual que los asesinos en Ricardo III temen a la conciencia —como algo que está ausente. Aquí aparece como un pensamiento tardío suscitado por un crimen, como en el propio caso de Ricardo III, o por opiniones no sujetas a examen, como en el caso de SÓCRATES. O puede ser sólo por el temor anticipado de tales pensamientos posteriores, como en el caso de los asesinos a sueldo de Ricardo. Esta conciencia, a diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, no nos prescribe de forma positiva (incluso el *daimos* socrático, su voz divina, le dice sólo lo que *no* debe hacer); en palabras de SHAKESPEARE, «obstruye al hombre por doquier de obstáculos». Lo que ocasiona el temor en una persona es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando, pero sólo *si* y cuando va a casa. El asesino de SHAKESPEARE dice: «todo hombre que intenta vivir a gusto, procura vivir sin ello», y esto no es demasiado difícil, puesto que todo lo que ha de hacer es no comprender nunca el diálogo solitario y silencioso que llamamos «pensar», el no volver nunca a casa y someter las cosas a un examen crítico. Esta no es una cuestión de maldad o bondad, igual que no es una cuestión de inteligencia o estupidez. Una persona que no conoce esta relación silenciosa (en la que examinamos lo que decimos y lo que hacemos) no teme contradecirse, y esto significa que no tendrá nunca la posibilidad ni el deseo de justificar lo que dice o hace; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede contar con haberlo olvidado al momento siguiente. La gente mala —diga lo que diga ARISTÓTELES— *no* está «llena de remordimientos».

El pensar, en su sentido no-cognitivo y no-especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, la actualización de la diferencia presente en la consciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es una característica de las masas que carecen de inteligencia, sino una posibilidad siempre presente para todos, incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales. Cualquiera puede ser llevado a eludir esta relación consigo mismo, cuyo ejercicio e importancia descubriera SÓCRATES por primera vez. El pensar acompaña a la vida y es en sí mismo la quintaesencia desmaterializada del vivir; y puesto que la vida es un proceso, su esencia sólo puede residir en el mismo proceso del pensamiento, no en algún resultado tangible o pensamiento con-

creto. Una vida sin pensar es bien posible; sólo que no consigue desarrollar su propia esencia —no es sólo carente de significado; no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como sonámbulos.

Para el Yo pensante y sus experiencias, la consciencia que «por doquier obstruye al hombre con obstáculos», es un efecto accesorio. Cualesquiera que sean las vías que el Yo pensante tome en su acción, el Yo que somos todos debe cuidarse de no hacer nada que haga imposible la amistad y la armonía entre los dos-en-uno. Esto es lo que SPINOZA entendía por «satisfacción interior» (*acquiescentia in seipso*): «Puede nacer de la razón, y esta satisfacción es la mayor que puede existir» (141). Su criterio de acción no serán las reglas habituales, reconocidas por multitudes y acogidas por la sociedad, sino el saber si soy capaz de vivir en paz conmigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre mis acciones y palabras. La consciencia es la anticipación del individuo que te espera si y cuando llegas a casa.

Para el pensador mismo, este efecto moral accesorio es un asunto marginal. Y el pensamiento como tal no aporta gran cosa a la sociedad, mucho menos que la sed de sabiduría que utiliza el pensar como instrumento para otros fines. No crea valores; no descubrirá de una vez por todas lo que sea «el bien»; no sólo no confirma las reglas de conducta aceptadas, sino que las disuelve. Y no posee relevancia política a menos que surja alguna situación de emergencia. El que deba ser capaz de vivir conmigo mismo mientras esté en vida, es una consideración que no posee una dimensión política salvo en «situaciones límite».

Este término fue acuñado por JASPERS para describir la condición humana general, inmutable —«que no pueda vivir sin luchar ni sufrir; que no pueda evitar la culpabilidad; que deba morir»—, para dar a conocer una experiencia «de algo inmanente que ya apunta hacia la trascendencia», y que, si reaccionamos a ella, nos hará «*convertirnos en la Existencia que potencialmente somos*» (142). En JASPERS, esta expresión obtiene su plausibilidad sugestiva, más que a experiencias concretas, al simple hecho de la vida misma, limitado por

(141) *Etica*, IV, 52; III, 25.

(142) *Philosophy* (1932), trad. inglesa E. B. ASHTON, Chicago, London, 1970, vol 2, págs. 178-179.

el nacimiento y la muerte, cuestión límite en la medida en que mi existencia en el mundo me fuerza sin cesar a tener en cuenta un pasado que yo no he vivido y un futuro que no llegaré a vivir. Aquí la cuestión radica en que, desde que trasciendo los límites de mi propia vida individual y comienzo a reflexionar sobre el pasado, para juzgarlo, y sobre el futuro, construyendo proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. Y tales reflexiones surgen inevitablemente en situaciones políticas críticas.

Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son sacados de sus escondites, porque su rechazo a participar es demasiado evidente y se convierte así en una especie de acción. En tales situaciones críticas, resulta que el componente de purgación contenido en el pensamiento (la labor de la comadrona de SÓCRATES, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones admitidas, y así las destruye —valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones—) es implícitamente político. Pues esta destrucción posee un efecto liberador de otra facultad, el juicio, que se puede considerar con bastante razón la más política de las facultades mentales del hombre. Es la facultad que juzga lo *particular,* sin subsumirlo bajo reglas generales que se enseñan y aprenden hasta que se instituyen en hábitos reemplazables por otros hábitos y reglas.

La facultad de juzgar los casos particulares (revelada por KANT), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no es la misma que la facultad del pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de objetos ausentes; el juzgar se ocupa siempre de objetos y casos particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas, como la consciencia y la conciencia. Si el pensar —el dos-en-uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia comprendida en la identidad que conoce la consciencia y resulta así en la conciencia como subproducto, el juicio, entonces, subproducto del efecto liberador del pensamiento, realiza el pensamiento, le hace manifiesto en el mundo de los fenómenos, donde no estoy nunca solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es la sabiduría; es la habilidad de distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo. Y esta capacidad, en los raros momentos en que las cartas están sobre la mesa, puede prevenir efectivamente las catástrofes, para el Yo, al menos.

IV

¿DONDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS?

19. «Tantôt je pense et tantôt je suis» (Valéry): el «ninguna parte»

A medida que me acerco al final de estas reflexiones, confío en que ningún lector espere un resumen concluyente. Intentarlo me parece en flagrante contradicción con lo que he venido describiendo. Si el pensar es una actividad que constituye ya un fin en sí misma, y si la única metáfora que se le puede adecuar, extraída de la experiencia sensorial común, es la sensación de estar en vida, puede concluirse que todas las cuestiones relativas al fin o a la intención del pensar no tienen más respuestas que las cuestiones en torno a los fines u objeto de la vida. La pregunta —¿dónde estamos cuando pensamos?— la he ubicado al final de mi análisis, no porque su respuesta vaya a conducirnos a alguna conclusión, sino sólo porque la pregunta misma y las consideraciones que suscita únicamente tienen sentido en el contexto de este método. Dado que lo que sigue se apoya firmemente en mis reflexiones anteriores, las resumiré brevemente en lo que pueden parecer (aunque sin intención por mi parte) proposiciones dogmáticas.

Primero: el pensar está siempre fuera del orden, interrumpe todas las actividades habituales y es interrumpido por éstas. La mejor ilustración de este rasgo podría ser, una vez más —por volver a la vieja historia— el hábito de SÓCRATES de «concentrar en sí su pensamiento» de repente, rompiendo toda compañía y adoptando esta postura donde quiera que se encontrara, «por más que se le llamara», para luego seguir con lo que estuviera haciendo (1). Como nos relata JENOFONTE, una vez permaneció totalmente inmóvil, sumergido en sus pensamientos, como nosotros diríamos, durante veinticuatro horas en un campo militar.

Segundo: las auténticas experiencias del Yo pensante se manifiestan de diversas formas: entre éstas se encuentra la de las falacias metafísicas, como la teoría de los dos mundos y, en una imagen más in-

(1) *El Banquete*, págs. 174-175.

teresante, las descripciones no teóricas del pensar como una especie de muerte o, a la inversa, la idea de que mientras pensamos formamos parte de otro mundo, noumenal —presente gracias a la intuición, incluso en la oscuridad del aquí-y-ahora real—, o la definición de ARISTÓTELES del *bios theōrētikos* como *bios xenikos,* como la vida de un extraño. Estas mismas experiencias se reflejan en la duda cartesiana de la realidad del mundo, en el «a veces pienso, a veces soy», de VALÉRY (como si ser real y pensamiento fueran opuestos), en la idea de MERLEAU-PONTY de que «no estamos auténticamente solos mientras no lo sepamos, esta misma ignorancia es lo que constituye nuestra solitud (la del filósofo)» (2). Y es cierto que el Yo pensante, independientemente de lo que consiga, no será nunca capaz de alcanzar la realidad como tal, ni de convencerse de que algo existe en realidad, y que la vida, la vida humana, es algo más que un sueño. (Esta sospecha de que la vida no es más que un sueño es, como es sabido, uno de los rasgos más característicos de la filosofía asiática; hay numerosos ejemplos en la filosofía india. Mencionaré un ejemplo chino que es muy expresivo por su brevedad. Narra una historia sobre el filósofo taoista (es decir, anti-confucionista) CHUAN TZU. «Un día soñó que era una mariposa aleteando y revoloteando por doquier, satisfecha de sí misma y que hacía lo que le venía en gana. Ignoraba que era CHUAN CHOU. De repente despertó y ahí estaba, sólida e inconfundiblemente, CHUAN CHOU. Pero no sabía si era CHUAN CHOU quien había soñado que era una mariposa, o una mariposa soñando que era CHUAN CHOU. ¡Y entre CHUAN CHOU y una mariposa bien tiene que haber *alguna* diferencia!» (3).

Por otra parte, la intensidad de la experiencia pensante se revela en la facilidad con la que se puede invertir la oposición entre pensamiento y realidad, de forma que sólo el pensamiento parece real, mientras que todo lo que meramente es parece tan transitorio que es como si no existiera: «lo que es *pensado,* es; y lo que *es,* lo *es* sólo en la medida en que es pensamiento» (*Was* gedacht *ist,* ist; *und was* ist, ist *nur, insofern es Gedanke ist*) (4). Sin embargo, el hecho esencial es

(2) MERLEAU-PONTY, *Signs,* «The Philosopher and His Shadow», pág. 174.

(3) Citado de Sebastian DE GRAZIA «About Chuang Tzu», *Dalhousie Review,* Verano, 1974.

(4) HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften,* 465n.

que todas estas dudas desaparecen tan pronto como se rompe la soledad del pensador, y la llamada del mundo y de los otros hombres transforma la dualidad interior del dos-en-uno, de nuevo, en un Uno. De ahí que la idea de que todo lo que existe puede ser un sueño sea, o bien la pesadilla nacida de la experiencia pensante, o bien el pensamiento consolador al que se apela, no ya cuando me he retirado del mundo, sino cuando el mundo se ha retirado de mí y ha devenido irreal.

Tercero: estas peculiaridades de la actividad pensante provienen de la retirada inherente a toda actividad mental; el pensar se ocupa siempre de las ausencias y se aparta de lo que está presente y a la mano. Esto no prueba, desde luego, que exista un mundo distinto del que formamos parte en la vida cotidiana, pero significa que realidad y existencia, que sólo somos capaces de concebir en términos de espacio y tiempo, pueden ser suspendidas temporalmente, perder su peso y, con ello, su sentido para el Yo pensante. Lo que entonces, durante la actividad del pensamiento, se hace significativo son productos de la desensorización, y tales destilaciones no son simples conceptos abstractos; en otra época se les llamó «esencias».

Las esencias no pueden localizarse. El pensamiento humano que se las apropia abandona el mundo de lo particular y sale a la búsqueda de algo *generalmente dotado de significación*, aunque no necesariamente válido a escala universal. El pensar siempre «generaliza», extrae de muchos particulares —que gracias al proceso de de-sensorización puede empaquetar para una rápida manipulación— todo significado que puedan contener. La generalización es inherente a todo pensamiento, incluso aunque éste insista en la primacía universal de lo particular. En otras palabras, lo «esencial» es lo que es aplicable en cualquier parte, y este «en cualquier parte», que dota al pensamiento de su peso específico, es, desde una perspectiva espacial, un «ninguna parte». El Yo pensante, moviéndose entre universales, entre esencias invisibles, no se encuentra, por hablar en términos espaciales, «en ninguna parte»; es un apátrida en el sentido más categórico del término —esto explica quizá el desarrollo precoz de una mentalidad cosmopolita entre los filósofos.

El único pensador que yo conozco que fue explícitamente consciente de que esta condición de apátrida era consustancial a la actividad pensante fue ARISTÓTELES —quizá porque conoció tan bien y

explicó tan claramente la diferencia entre pensamiento y acción (distinción formal entre vida política y filosófica) fue por lo que se negó a «compartir el destino» de SÓCRATES y permitir a los atenienses «pecar dos veces contra la filosofía». Cuando contra él se elevó una acusación de impiedad, abandonó Atenas y «se retiró a Chalcis, plaza fuerte de influencia macedonia» (5). En el *Protreptikos*, una de sus primeras obras, bien conocida en la antigüedad, pero que sólo nos ha llegado en fragmentos, incluye la cualidad de apátrida entre las mayores ventajas de la forma de vida del filósofo. Allí alaba el *bios theōrētikos*, que no precisa «ni equipamiento ni un lugar concreto para ejercitarse; dondequiera que una persona se consagre al pensamiento obtendrá la verdad por doquier como si estuviera presente». Los filósofos aman este «ninguna parte» como si fuera un país (*philochōrein*), y desean renunciar a cualquier otra actividad por el solo placer de estar *scholazein* (ociosos, como hoy diríamos), dada la dulzura inherente al mismo pensar o filosofar (6). El fundamento de esta benigna independencia radica en el hecho de que la filosofía (el conocimiento *kata logon*) no se ocupa de lo particular, de las cosas ofrecidas a los sentidos, sino de los universales (*kath'holou*), las cosas que no se pueden localizar (7). Sería un gran error ir a buscar esos universales en las cuestiones político-prácticas, que siempre se ocupan de lo particular; en este campo las afirmaciones «generales», igualmente aplicables en todos los casos de la misma manera, degeneran inmediatamente en generalidades vacías. La acción se ocupa de lo particular, y sólo las afirmaciones particulares pueden ser válidas en el campo de la ética o la política (8).

En otras palabras, bien podría ser que hubiéramos estado planteando una cuestión errónea e inapropiada cuando nos preguntábamos por la ubicación del Yo pensante. Visto desde la perspectiva del mundo de los fenómenos cotidianos, la omnipresencia del Yo pensante —convocando ante su presencia lo que le place desde cualquier distancia en el tiempo o el espacio, que el pensamiento atraviesa a una velocidad superior a la de la luz— es un *ninguna parte*. Y como este ninguna parte no es en absoluto idéntico a la ninguna parte de

(5) ROSS. *Aristotle*, pág. 14.
(6) *Protreptikos*. During ed., B56.
(7) *Física*, VI, viii, 189a5.
(8) *Etica a Nicómaco*, 1141b24-1142a30. *Cf.* 1147a1-10.

dos caras con la que súbitamente aparecemos al nacer y con la que casi tan rápidamente desaparecemos con la muerte, puede ser concebido como el Vacío. Y el vacío absoluto puede ser un concepto-límite; si no inconcebible, sí es impensable. Evidentemente, si no existe absolutamente nada, no hay nada que pensar. El que poseamos estos estrechos conceptos-límite, que encierran nuestro pensamiento entre paredes irremontables —y la noción de un comienzo y fin absolutos está entre ellos— no nos dice nada más que, en verdad, somos seres *finitos*. Suponer que estos límites pudieran servir para circunscribir un lugar donde poder localizar el Yo pensante no sería más que una variación más de la teoría de los dos mundos. La naturaleza finita del hombre, que impone irrevocablemente la brevedad de su vida, encuadrada en una duración infinita que se extiende hacia el pasado y el futuro, constituye la infraestructura, por así decir, de todas las actividades mentales: se manifiesta como la única realidad de la que el pensar como tal es consciente cuando el Yo pensante se ha retirado del mundo de los fenómenos y ha perdido el sentido de lo real inherente al *sensus communis* mediante el que nos orientamos en este mundo.

En otras palabras, la observación de VALÉRY —cuando se piensa no se *es*— sería cierta si el sentido de lo real estuviera completamente determinado por nuestra existencia espacial. La omnipresencia del pensamiento es, en verdad, una región de ninguna parte. Pero no existimos sólo en el espacio, también lo hacemos en el tiempo, recordando, compilando y recopilando en el «vientre de la memoria» (S. AGUSTÍN) lo que ya no tiene presencia, anticipando y planificando, como la voluntad, lo que no es todavía. Nuestra pregunta —¿dónde estamos cuando pensamos?— era quizá errónea, porque al preguntarnos por el *topos* de esta actividad nos orientábamos exclusivamente en el espacio —como si hubiéramos olvidado la famosa intuición de KANT de que «el tiempo es más que la forma del sentido interno, es decir, la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior». Para KANT esto equivalía a decir que el tiempo no tiene nada que ver con los fenómenos como tales— «no pertenece ni a una figura ni a una posición» dada a nuestros sentidos—, sino sólo con los fenómenos en tanto afecten nuestro «estado interior», donde el tiempo determina «la relación de representación» (9). Y estas representa-

(9) *Crítica de la Razón Pura*, B49, B50.

ciones —a través de las cuales hacemos presente lo que está fenoménicamente ausente— son, desde luego, objetos de pensamiento, es decir, experiencias o ideas que han pasado por la operación de desmaterialización mediante la cual el espíritu prepara sus objetos propios y, por la «generalización», les priva también de sus cualidades espaciales.

El tiempo determina la forma en la que estas representaciones se relacionan entre sí al hacerlas entrar en una sucesión ordenada a la que normalmente llamamos encadenamiento de pensamientos. Todo pensar es discursivo y, en la medida en que sigue una cadena de pensamiento, se podría describir, por analogía, como «una línea progresando hacia el infinito», que corresponde a la forma en que normalmente nos representamos la cualidad esencial del tiempo. Pero para crear esa línea de pensamiento debemos transformar la *yuxtaposición* en la que los hechos de la experiencia se nos ofrecen, en una *sucesión* de palabras silenciosas —el único medio que nos permite *pensar*—, lo que significa que no sólo de-sensoriamos la experiencia original, sino que también la de-espacializamos.

20. La hendidura entre pasado y futuro: el nunc stans

Con la esperanza de descubrir dónde habita el Yo pensante en el tiempo, y si es posible determinar temporalmente su actividad infatigable, recurriré a una de las parábolas de KAFKA que, a mi juicio, trata este tema con precisión. Forma parte de una colección de aforismos titulada «Él» (10).

> El tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia adelante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, pues le quiere empujar hacia adelante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que le presiona desde atrás. Pero esto es sólo teóricamente así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién puede conocer sus intenciones? Su sueño entero estriba en que, en un momento de descuido —y esto, debe admitirse, requeriría

---

(10) *Gesammelte Schriften,* Nueva York, 1946, vol. V, pág. 287. Trad. inglesa de Willa y Edwin MUIR· *The Great Wall of China.* Nueva York, 1946, págs. 276-277.

una noche tan negra como nunca la ha habido—, pueda evadirse de las primeras líneas y ser elevado, gracias a su experiencia en combate, al rango de árbitro de la lucha que llevan entre sí sus adversarios.

A mi modo de ver, esta parábola describe la sensación del tiempo propia del Yo pensante. Analiza poéticamente nuestro «estado interior» en relación con el tiempo, del que somos conscientes cuando nos hemos retirado de los fenómenos y encontramos nuestras actividades mentales replegándose característicamente sobre sí mismas —*cogito me cogitare, volo me velle, etc.* La sensación interna del tiempo surge cuando no estamos totalmente absorbidos por los elementos no visibles y ausentes en que pensamos, sino que empezamos a dirigir nuestra atención hacia la misma actividad del pensamiento. En esta situación el pasado y el futuro están igualmente presentes, precisamente porque para nuestros sentidos están igualmente ausentes; así, el ya-no-más del pasado se transforma, en virtud de la metáfora espacial, en algo que está *detrás* nuestro, y el no-todavía del futuro es algo que se aproxima desde adelante (la palabra alemana *Zukunft* y la francesa *avenir* significan literalmente «lo que viene hacia»). En KAFKA esta escena era el campo de batalla donde las fuerzas del pasado y el futuro chocan entre sí. Entre ambas encontramos a quien KAFKA denomina «él», que si no quiere perder terreno debe librarles batalla a las dos. Son sus «antagonistas»; no se oponen simplemente una a otra, y difícilmente lucharían entre sí si no le tuvieran a «él» entre ellas, haciendo frente común contra ambas; e, incluso, aunque tal antagonismo fuera inherente a las dos y pudieran enfrentarse entre sí sin la mediación de «él», hace tiempo ya que se hubieran neutralizado mutuamente, ya que sus fuerzas son igual de poderosas.

En otras palabras, el continuum del tiempo, el cambio sin fin, se descompone en los tiempos gramaticales de pasado, presente y futuro, de tal manera que la oposición entre pasado y futuro, al igual que la del no-más y el no-todavía, se debe a la presencia del hombre que en sí mismo tiene un «origen», su nacimiento, y un fin, su muerte, y se encuentra, por tanto, en todo momento entre ellos; este intervalo se llama presente. La inserción del hombre, con su limitado lapso de tiempo, es lo que transforma la ininterrumpida corriente de puro cambio —que podemos concebir cíclicamente o también en la forma

de movimiento rectilíneo, sin ser capaces de imaginar ni fin ni comienzo absolutos— en el tiempo tal y como lo conocemos.

Independientemente del concepto de tiempo que sostengamos, no deja de sonarnos muy extraña esta parábola en la que las dos formas gramaticales del tiempo, el pasado y el futuro, son percibidas como fuerzas opuestas que irrumpen en el Ahora presente. La extremada parsimonia del lenguaje de KAFKA, en el que a fin de salvaguardar el realismo de la fábula se elimina toda realidad de hecho que pudiera haber engendrado el mundo del pensamiento, puede hacerla parecer más extraña de lo que precisa el mismo pensamiento. Recurriré, por ello, a una narración de NIETZSCHE curiosamente relacionada con ella, que adopta el estilo altamente alegórico del *Así habló Zaratustra.* Es mucho más fácil de comprender, porque como indica su título, se trata sólo de una «Visión» o de un «Enigma» (11). La alegoría comienza con la llegada de Zaratustra a un pórtico. Este, como todo pórtico, tiene una entrada y una salida, es decir, puede contemplarse como el punto de encuentro de dos caminos.

> «Aquí se juntan dos caminos: hasta ahora nadie los ha recorrido por completo. Esta larga calle que retrocede: ésta dura una eternidad. Y esa larga calle que sigue... es otra eternidad. Estos caminos se contradicen, chocan frontalmente —y es aquí, en este pórtico, donde se unen. El nombre del pórtico está escrito arriba: «Instante» (*Augenblick*)... ¡Mira este instante! De este pórtico del instante arranca *hacia atrás* una larga y eterna calle: detrás de nosotros hay una eternidad (y otra calle conduce hacia adelante a un eterno futuro».)

HEIDEGGER, que interpreta este pasaje en su *Nietzsche* (12), observa que esta visión no es la del espectador, sino sólo la de alguien que está en el pórtico; para quien mire, el tiempo pasa como lo concebimos normalmente, como una sucesión de «ahoras», donde una cosa sucede a la otra sin cesar. No hay punto de encuentro; no hay dos vías, dos caminos, sino solamente uno. «Sólo existe la colisión para aquel que *sea él mismo* el instante... Quien quiera que esté en el Instante se encuentra ante los dos sentidos opuestos: para él, pasado y futuro corren *uno en contra del otro*». Y, en el contexto de la teoría nietzscheana del Eterno Retorno, dice HEIDEGGER resumiendo: «Este es el auténtico contenido de la doctrina del Eterno Retorno,

(11) Parte III, «Sobre la Visión y el Enigma», secc. 2.
(12) Vol. I, págs. 311 f.

que la eternidad *está* en el Instante, que, a los ojos del espectador, el Instante no es el fugitivo *ahora,* sino la colisión entre pasado y futuro». (El mismo pensamiento se encuentra en BLAKE: «Sostén la infinitud en la palma de la mano / Y la eternidad en una hora».)

Volviendo a KAFKA, hemos de recordar que todos estos ejemplos no se refieren a doctrinas o teorías, sino a pensamientos vinculados a las experiencias del Yo pensante. Desde la perspectiva de una eterna corriente que fluye sin cesar, la inserción del hombre, luchando en ambas direcciones, produce una ruptura que, al ser defendida en ambas direcciones, se extiende hasta una brecha: el presente considerado como campo de batalla del guerrero. Para KAFKA este campo de batalla constituye la metáfora del reino del hombre sobre la tierra. Desde la perspectiva del hombre, siempre inserto y atrapado entre *su* pasado y *su* futuro, dirigidos ambos hacia el instante que crea su presente, el campo de batalla es un lugar intermedio, un Ahora prolongado donde transcurre su vida. El presente, por lo general el más fútil y resbaladizo de los tiempos —basta con decir «ahora» y señalarlo, para que ya se haya esfumado—, no es más que el choque de un pasado, que ya no es, contra un futuro que se aproxima, pero que aún no está ahí. El ser humano habita en ese intermedio, y lo que denomina «presente» constituye la lucha de toda una vida frente al peso muerto del pasado, que, aguijonado por la esperanza, le empuja hacia adelante, y el temor al futuro (cuya única certeza es la muerte), que lleno de nostalgia y recuerdos, le hace retrotraerse a la «calma del pasado», única realidad de la que puede estar seguro.

No debiera alarmarnos más de lo necesario el que esta representación del tiempo sea totalmente diferente de la secuencia temporal de la vida cotidiana, donde los tres tiempos gramaticales se enlazan sin problemas, y donde el mismo tiempo puede integrarse bajo el modelo de la sucesión de números fijados por el calendario; aquí el presente es hoy, el pasado comienza con el ayer y el futuro con el mañana. En la medida en la que el presente constituye el punto de referencia fijo a partir del cual nos orientamos, mirando hacia atrás o hacia adelante, aparece cercado también por el pasado y el futuro. Si a esta ininterrumpida corriente de puro cambio la podemos dotar de la forma de una continuidad temporal, no se lo debemos al tiempo en sí, sino a la continuidad propia de nuestras actividades en el mundo, donde

continuamos lo que comenzamos ayer y esperamos finalizar mañana. En otras palabras, la continuidad temporal depende de la continuidad de nuestra vida normal, y los asuntos cotidianos, a diferencia de la actividad del Yo pensante —siempre independiente de las circunstancias espaciales que lo rodean—, están permanentemente condicionados por el espacio. Gracias a esta completa espacialización de nuestra vida cotidiana es posible hablar con plausibilidad del tiempo dentro de categorías espaciales; el pasado puede parecernos así como algo que se extiende «detrás» de nosotros, y el futuro como algo que se encuentra «delante».

La parábola del tiempo de KAFKA no es aplicable al hombre en sus ocupaciones cotidianas, sino únicamente al Yo pensante, en la medida en que se ha retraído del movimiento de la vida común. La hendidura entre pasado y futuro sólo se abre en la reflexión, cuyo objeto es lo que está ausente —ya sea porque ha desaparecido, o por no haber aparecido todavía. La reflexión pone estas «regiones» ausentes en presencia del espíritu; desde esta perspectiva, la actividad del pensamiento puede comprenderse como una lucha contra el mismo tiempo. Sólo porque «él» piensa y, por consiguiente, ya no es arrastrado por la continuidad de la vida cotidiana en el mundo de los fenómenos, pueden manifestarse el pasado y el futuro como entidades puras, y «él» puede tomar conciencia de un «no-más» que le empuja hacia adelante y un «no-todavía» que le presiona hacia atrás.

Desde luego, la historia de KAFKA está escrita en lenguaje metafórico, y sus imágenes, extraídas de la vida cotidiana, han de entenderse como analogías sin las cuales, como ya se ha indicado, no se podrían describir los fenómenos mentales. Y esto siempre presenta dificultades de interpretación. En este caso, el problema concreto radica en que el lector debe ser consciente de que el Yo pensante no es el Yo tal y como aparece y se mueve en el mundo, con el recuerdo de su propio pasado biográfico, como si «él» fuera *à la recherche du temps perdu* o a hacer planes para el futuro. Gracias a que el Yo pensante carece de edad y no está en ninguna parte puede hacérsele manifiesto el futuro y el pasado como tales, vaciados, por así decir, de su contenido concreto y liberados de todas las categorías espaciales. Lo que el Yo pensante percibe como «sus» dos adversarios es el mismo tiempo y el cambio constante que supone, el implacable movimiento que transforma todo Ser en Devenir, en vez de dejarlo *ser* en paz, destru-

yendo así su ser *presente.* Como tal, el tiempo se convierte en el mayor enemigo del Yo pensante, porque —en virtud de la encarnación del espíritu en un cuerpo cuyos movimientos internos no pueden ser nunca inmovilizados— inexorable y regularmente interrumpe el silencio inmóvil en el que el espíritu, sin hacer nada, permanece activo.

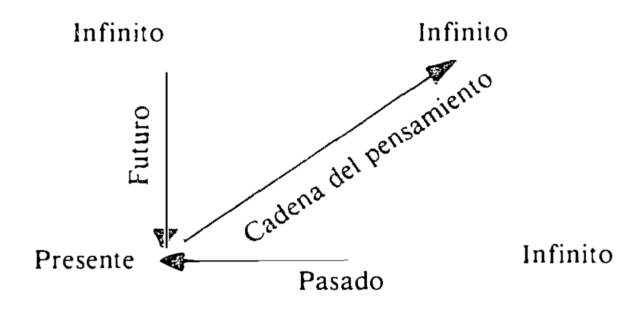
El sentido último de la parábola pasa al primer plano en la frase final, cuando «él», situado en la brecha del tiempo, que es un presente inmóvil, *nunc stans,* sueña con el momento en el que el tiempo, tomado por sorpresa, haya perdido su fuerza; entonces la calma se asentará sobre el mundo, no una calma eterna, pero sí una lo suficientemente duradera para darle a «él» la oportunidad de evadirse de las primeras líneas y ser ascendido a la posición de árbitro, espectador y juez fuera del juego de la vida, a quien pueda someterse el significado del lapso de tiempo que se extiende entre la vida y la muerte, porque «él» ya no está implicado en el mismo.

¿Qué son este sueño y esta región sino el viejo sueño de la metafísica occidental, de PARMÉNIDES a HEGEL, de una región atemporal, de una eterna presencia en completa calma más allá de todos los relojes y calendarios del hombre, precisamente, la región del pensamiento? Y, ¿qué es esta «posición de árbitro», cuyo deseo incita a esta ensoñación, sino el asiento de los espectadores de PITÁGORAS, que son «los mejores» porque no participan en la lucha por la fama y los bienes, desinteresados, desprendidos, serenos, atentos sólo al mismo espectáculo? Son ellos quienes pueden descubrir su sentido y juzgar la representación.

Sin alterar demasiado la magnífica historia de KAFKA puede irse quizá un paso más adelante. La dificultad con la metáfora de KAFKA estriba en que, al evadirse de las primeras líneas, «él» abandona totalmente el mundo y juzga desde fuera, aunque no necesariamente desde lo alto. Además, es la inserción del hombre lo que rompe la corriente indiferente del cambio eterno atribuyéndole un objeto: él mismo, el hombre que la enfrenta; y si a través de esa inserción el fluir indiferente del tiempo se articula en aquello que está detrás de él, el pasado, lo que se encuentra delante, el futuro, y él mismo, el presente que lucha, resulta que su presencia hace que la corriente del tiempo se desvíe de su dirección original, cualquiera que ésta sea (suponiendo

un movimiento cíclico), o de su no-dirección última. La desviación parece inevitable, porque no es un objeto pasivo lo que se inserta en la corriente para ser el juguete de las olas que le pasan por encima, sino un luchador que defiende su propia presencia y, así, defiende a «sus» adversarios a partir de indiferentes potenciales: el pasado, contra el que lucha con la ayuda del futuro; el futuro, que ataca apoyado en el pasado.

Sin «él» no habría diferencia entre pasado y futuro, sólo cambio perpetuo. De no ser así, estas fuerzas chocarían frontalmente y se aniquilarían. Pero gracias a la inserción de una presencia combativa, se centran en un ángulo, y la imagen correcta habría de ser entonces lo que los físicos llaman un paralelogramo de fuerzas. La ventaja de utilizar esta imagen radica en que la región del pensamiento ya no tiene que situarse más allá o por encima del mundo y del tiempo humano; el luchador ya no tendría que evadirse de las primeras líneas para encontrar la calma y la inmovilidad que requiere el pensar. «El» reconocería que «su» lucha no habría sido en vano, porque dentro del mismo campo de batalla hay una región donde puede descansar cuando está exhausto. En otras palabras, la ubicación del Yo pensante en el tiempo estará en la zona intermedia entre pasado y futuro, en el presente, este misterioso y huidizo ahora, mera hendidura en el tiempo, hacia el que, sin embargo, se dirigen los tiempos verbales más firmes como son el pasado y el futuro, pues denotan lo que ya no *es* y lo que no *es* todavía. Su mismo *ser*, incluso, se lo deben evidentemente al hombre, inserto entre los dos para establecer ahí su presencia. Veamos brevemente las implicaciones de la imagen una vez corregida.



Idealmente, la acción de las dos fuerzas que forman nuestro paralelogramo debería determinar una tercera fuerza, la diagonal, cuyo origen estaría en el punto de encuentro y aplicación de las otras dos. Esta diagonal se mantendría en el mismo plano, no saltando fuera de la dimensión de las fuerzas del tiempo, pero sí se diferenciaría en un rasgo importante de las fuerzas de las que depende. Las dos fuerzas opuestas, pasado y futuro, tienen ambas un origen indefinido; vistas desde el presente, sito en medio, una viene del pasado infinito y la otra del futuro infinito. Pero aun no teniendo un comienzo conocido, tienen un fin, el punto en el que se encuentran y chocan entre sí, que es el presente. Por el contrario, la fuerza representada por la diagonal posee un origen bien preciso, siendo su punto de partida la colisión de las otras dos fuerzas, pero sería infinita respecto a su fin, ya que es el resultado de la acción concertada de dos fuerzas cuyo origen está en el infinito. Esta fuerza diagonal, de origen desconocido, cuya dirección la determinan el pasado y el futuro, pero que se ejerce hacia un punto indefinido como si fuera capaz de alcanzar el infinito, me parece una metáfora perfecta para describir la actividad del pensamiento.

Si el personaje de KAFKA fuera capaz de andar por esta diagonal, en perfecta equidistancia de las fuerzas de presión del pasado y el futuro, no hubiera tenido que evadirse de la línea de combate, como le impone la parábola, para estar por encima y más allá de la lucha. Pues aunque esta diagonal apunte hacia el infinito, está limitada, encerrada, por decirlo así, entre las fuerzas del pasado y el futuro y, por tanto, protegida frente al vacío; se enraiza en el presente y permanece vinculada a él —un presente enteramente humano, aunque sólo se actualice del todo en el proceso del pensamiento y dure tanto como él. Es la calma del Ahora de la existencia humana, tan presionada y sacudida por el tiempo; es, de alguna forma, y por cambiar la metáfora, la calma en medio de una tempestad, que aun no teniendo nada en común con ella, no obstante forma parte suya. En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y el futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de «árbitros» o jueces de los distintos asuntos, sin fin, de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a

aportar nuevas respuestas a las cuestiones suscitadas sobre el sentido de todo esto.

Para evitar malentendidos: las imágenes que estoy utilizando aquí para indicar, metafórica y tentativamente, dónde se localiza el pensamiento, sólo pueden ser válidas en el marco de los fenómenos mentales. Aplicadas al tiempo histórico o biográfico, estas metáforas carecen de sentido; a este nivel no hay hendidura en el tiempo. Sólo en tanto que piensa, es decir, siguiendo a VALÉRY, en tanto que *no* es, puede el hombre —un «Él» como justamente le llama KAFKA, y no un «cualquiera»— vivir en la actualidad total de su ser concreto en esta hendidura entre el pasado y el futuro, en este presente carente de tiempo.

La hendidura, aunque primero se nos mencione como *nunc stans*, el «ahora inmóvil» de la filosofía medieval, donde bajo la forma de *nunc aeternitatis* servía de modelo y metáfora de la eternidad divina (13), no es un hecho histórico; es coetánea a la existencia del hombre sobre la tierra. Utilizando otra metáfora recibe también el nombre de región del espíritu, pero se trata más bien de un sendero que abre el pensar, la pequeña y apenas perceptible senda del no-tiempo, que la actividad del pensamiento extiende en el espacio-tiempo de los hombres, que deben nacer y morir. Este sendero lo sigue el encadenamiento del pensamiento, el recuerdo y la anticipación, previniendo todo lo que tocan de los efectos del tiempo histórico y biográfico. Este pequeño espacio atemporal sito en el mismo corazón del tiempo no puede, a diferencia del mundo y la cultura, transmitirse por la herencia ni la tradición, aunque a él remita toda importante obra del pensamiento de forma más o menos críptica —como el tan notoriamente críptico e incierto oráculo de Delfos, del que, como vimos, decía HERACLITO: *«oute legei, oute kryptei, alla sēmainei»* («ni dice ni oculta nada, sólo significa»).

Toda nueva generación, todo nuevo ser humano, debe, al tomar conciencia de que se halla inserto entre un pasado y un futuro infinitos, descubrir de nuevo y trazar afanosamente el camino del pensamiento. Y no es imposible, después de todo, y yo lo encuentro proba-

(13) DUNS ESCOTO *Opus Oxoniense* I, dist. 40, q. 1, n. 3 Citado de Walter HOLRES. *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Munich. 1962, pág. 111, n. 72.

ble, que la sorprendente supervivencia de las grandes obras a través de miles de años se deba al hecho de haber nacido sobre este pequeño y apenas perceptible sendero del no-tiempo, que el pensamiento de sus creadores consiguió abrir entre un pasado y un futuro infinitos al aceptar el pasado y el futuro como dirigido, proyectado, por así decir, hacia ellos mismos —como *sus* predecesores y sucesores, *su* pasado y su futuro—, estableciendo así un presente, una especie de tiempo fuera del tiempo, en el que los hombres pueden engendrar obras atemporales y, gracias a ellas, trascender su propia finitud.

Naturalmente, esta atemporalidad no es la eternidad; se diría que surge de la colisión entre pasado y futuro, mientras que la eternidad es un concepto límite, que no puede ser pensado porque supone el colapso de todas las dimensiones temporales. La dimensión temporal del *nunc stans* que se experimenta en la actividad pensante unifica los tiempos ausentes, el no-todavía y el ya-no-más, ante su propia presencia. Esta es la «región del entendimiento puro» de KANT (*Land des reinen Verstandes*), «una isla que la naturaleza encierra dentro de límites inalterables» y «está rodeada por un vasto y tormentoso océano», el mar de la vida cotidiana (14). Y aunque no lo considere el «país de la verdad», ciertamente es el único ámbito en el que la totalidad de una vida y su significado —inaprehensible para los mortales (*nemo ante mortem beatus esse dici potest*), cuya existencia, a diferencia de todas las otras cosas, que sólo en el momento de la culminación comienzan a *ser,* se extingue cuando ya no *es*— es el único ámbito, entonces, donde este todo inaprehensible se manifiesta bajo la pura continuidad del Yo-soy, como presencia perdurable en medio de la siempre cambiante transitoriedad del mundo. Debido a esta experiencia del Yo pensante, la primacía del presente, el más transitorio de los tiempos en el mundo de los fenómenos, se convirtió en un principio casi dogmático de la especulación filosófica.

Permítanme ahora, al final de estas largas reflexiones, llamar la atención, no sobre mi «método», ni siquiera sobre mis «criterios» ni, peor todavía, sobre mis «valores» —que en este tipo de empresas permanecen misericordiosamente ocultos a su autor, aunque al lector o auditor le pueden resultar o, mejor, le *parezcan*, totalmente mani-

(14) *Crítica de la Razón Pura,* B294 f.

fiestos—, sino sobre lo que en mi opinión constituye el supuesto básico de esta investigación. He hablado de las «falacias» metafísicas que, como veíamos, contienen importantes indicaciones sobre lo que pueda ser esta curiosa actividad, fuera del orden de las cosas, que llamamos pensamiento. En otras palabras, me he incorporado claramente a las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible partiendo del supuesto de que el hilo de la tradición se ha quebrado y no seremos capaces de renovarlo. Desde una perspectiva histórica, lo que se ha derrumbado en realidad es la trinidad romana, que durante milenios ha unido la religión, la autoridad y la tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es destructivo en sí mismo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es un hecho, y como tal ya no forma parte de la «historia de las ideas», sino de nuestra historia política, de la historia del mundo.

Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación, desarrollando en el proceso su propia cohesión. El proceso de desmantelamiento tiene su propio método, al que sólo me referí de pasada. Con lo que nos encontramos entonces es con un pasado, pero con un pasado *fragmentado* que ya no puede evaluarse con certeza. Sobre esto, y para no extenderme, citaría unos cuantos versos que lo expresan mejor y más concisamente que yo:

> «Tu padre yace enterrado bajo cinco brazas de agua;
> se ha hecho coral con sus huesos;
> lo que eran ojos son perlas.
> Nada de él se ha dispersado;
> sino que todo ha sufrido la transformación del mar
> en algo rico y extraño.»
>
> *La Tempestad,* I, 2 (15)

Es de estos fragmentos del pasado, después de haber sufrido la transformación del mar, de lo que aquí me he ocupado. Si todavía se

(15) «As I Walked Out One Evening». *Collected Poems,* pág. 115.

pueden seguir utilizando se lo debemos al sendero atemporal que abre el pensar en el mundo del tiempo y el espacio. Si alguno de los que me escuchen o me leyeren estuviera tentado de ensayar este método de desmantelamiento, que tenga cuidado de no destruir lo «rico y extraño», el «coral» y «las perlas», que probablemente sólo se pueden salvar como fragmentos.

«Oh, hunde tus manos en el agua,
húndelas hasta las muñecas,
y mira el fondo de la pila
por ver lo que has perdido.

El glacial golpea en el armario,
el desierto gime en la cama.

Y la grieta en la taza
abre una senda hacia el país de los muertos.

W. H. AUDEN

O por reflejar lo mismo en prosa: «Algunos libros son inmerecidamente olvidados, ningunos son inmerecidamente recordados» (16).

21. Postscriptum

En el segundo volumen de esta obra me ocuparé de la voluntad y del juicio, las otras dos actividades del espíritu. Desde la perspectiva de nuestras especulaciones sobre el tiempo, se ocupan de cuestiones ausentes, ya sea porque no existen todavía, o porque ya no existen más; pero, al contrario de la actividad del pensamiento, que se ocupa de los elementos invisibles de la experiencia y tiende siempre a la generalización, estas otras tratan siempre con lo particular y se encuentran así más cerca del mundo de los fenómenos. Si queremos aplacar nuestro sentido común, tan claramente ofendido por la necesidad de la razón de emprender su búsqueda sin fin, se puede caer en la tentación de justificar esta necesidad exclusivamente a partir de la consideración del pensar como indispensable preparación para eva-

(16) W. H. AUDEN: *The Dyer's Hand and Other Essays,* Vintage Books, Nueva York, 1968.

luar lo que ya no es y poder decidir lo que vaya a ser. Dado que el pasado, por el hecho de ser tal, se convierte en objeto del juicio, éste, a su vez, no será sino una simple preparación de la voluntad. Esta es, indudablemente, la perspectiva, legítima en cierta medida, que adopta el hombre en tanto que ser que actúa.

Pero este último intento por defender la actividad pensante frente al reproche de ser poco práctica e inútil no acaba de resultar. Las decisiones que toma la voluntad no se dejan nunca deducir de los mecanismos del deseo o de las deliberaciones del entendimiento que la suelen preceder. La voluntad, o es un órgano de la libre espontaneidad que interrumpe toda cadena causal de la motivación que la pudiera vincular, o no es sino una ilusión. Frente al deseo, de un lado, y a la razón, de otro, la voluntad actúa como «una especie de *coup d'état*», como dijera BERGSON, y esto naturalmente supone que «los actos libres son excepcionales»: «si somos libres cada vez que queremos volver a entrar en nosotros mismos, *raramente ocurre que lo deseemos*» (itálicas mías) (17). En otras palabras, no es posible ocuparse del problema de la voluntad sin abordar el problema de la libertad.

Propongo tomar en serio la evidencia interna —el «dato inmediato de la conciencia», en palabras de BERGSON— y, puesto que coincido con muchos autores que han abordado esta cuestión en que este dato y todos los problemas con él relacionados eran desconocidos en la Grecia antigua, debo admitir que esta facultad tuvo que ser «descubierta», y que este descubrimiento se puede ubicar históricamente, coincidiendo con el descubrimiento de la «interioridad» humana como región particular de nuestra vida. En suma, analizaré la facultad de la voluntad apoyándome en su historia.

Rastrearé las experiencias que los hombres han tenido con esta facultad paradójica y contradictoria (toda volición, por el hecho de dirigirse a sí misma en imperativo, produce su propia contravolición), empezando por el temprano descubrimiento del apóstol PABLO de la impotencia de la voluntad —«lo que quiero, no lo hago; pero sí hago lo que odio» (18)—, para pasar a examinar los testimonios de la Edad Media, que comienzan con la idea de S. AGUSTÍN de que lo que

(17) *El Tiempo y el Libre Arbitrio*, trad. F. L. POGSON. Harper Torchbooks. New York, Evanstown, 1960. Págs. 158, 167, 240.

(18) *Romanos*. 7:15.

está «en guerra» no son la carne y el espíritu, sino el espíritu, como voluntad, consigo mismo; el «Yo más profundo» del hombre se dirige contra sí mismo. Pasaré después a la Edad Moderna, donde, con el nacimiento de la idea del progreso, se reemplazó a favor del futuro la vieja primacía filosófica que colocaba al presente sobre los demás tiempos, una fuerza a la que, en palabras de HEGEL, «el Ahora no se puede resistir», de forma que el pensamiento se concibe como «esencialmente la negación de algo inmediatamente presente» (*«in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen»*) (19). O citando a SCHELLING: «En la última y suprema instancia no hay más ser que la Voluntad» (20) —actitud que encuentra su apogeo final negándose a sí misma en la «voluntad de poder» de NIETZSCHE.

Al mismo tiempo seguiré una evolución paralela de la historia de la voluntad, según la cual la volición es la capacidad interior gracias a la cual los hombres deciden «quien» hayan de ser, en qué forma quieren mostrarse en el mundo de las apariencias. En otras palabras, la voluntad, que se ocupa de proyectos, no de objetos, es la que, en cierto sentido, crea la *persona* que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, tenida por responsable, no ya sólo de sus actos, sino de su «Ser» completo, de su *carácter*. Las tesis de MARX y de los existencialistas, que tan enorme papel juegan en el pensamiento del siglo XX y sostienen que el hombre es su propio creador y productor, se apoyan en estas experiencias, aún cuando está claro que nadie se ha «hecho» a sí mismo o ha «producido» su existencia; ésta es, creo yo, la última de las falacias metafísicas, que corresponde al énfasis de la Edad Moderna sobre la voluntad como sustitutivo del pensamiento.

El segundo volumen lo concluiré con un análisis de la facultad del juicio, y aquí la mayor dificultad se derivará de la curiosa escasez de fuentes que ofrecen un testimonio autorizado. Sólo con la *Crítica del Juicio*, de KANT, se convirtió esta facultad en un tema de interés para un pensador de primera línea.

El punto de vista fundamental que me ha guiado al aislar el juicio como capacidad independiente del espíritu residirá en la verificación

---

(19) *Enciclopedia*, 12.

(20) *La libertad humana*. Trad. al inglés GUTMANN, pág. 8.

de que a los juicios no se llega por deducción ni por inducción; en dos palabras, no tienen nada en común con las operaciones lógicas —como cuando decimos: todos los hombres son mortales; SÓCRATES es hombre; luego SÓCRATES es mortal. Emprenderemos la búsqueda del «sentido silencioso», que —cuando buenamente se ocuparon de él— se imaginó siempre, incluso por KANT, como «el gusto» y, por tanto, dentro del dominio de la estética. En las cuestiones prácticas y morales se le denominó «conciencia», y la conciencia no juzga: en tanto que voz divina o expresión de la razón, decía lo que habia que hacer o no hacer y de qué arrepentirse. Independientemente de lo que sea esta voz de la conciencia, no se puede decir que sea «muda», y su varidez se deriva enteramente de una autoridad que está por encima y más allá de todas las leyes y normas meramente humanas.

En KANT el juicio es «un don particular... que no puede ser enseñado, sino sólo ejercido». El juicio se ocupa de lo particular, y cuando el Yo pensante, que se mueve en el marco de lo general, deja de retraerse y vuelve al mundo de los fenómenos particulares, resulta que el espíritu precisa un nuevo «don» para poder hacerles frente. «Una cabeza obtusa y limitada», creía KANT, «...bien puede llegar a la crudición mediante la instrucción. Pero como la mayoría de las veces esta carencia acompaña también a la otra, no es raro encontrar hombres muy instruidos que, con el uso que hacen de su ciencia, incesantemente dejan percibir este vicio irremediable» (21). En KANT es la razón y sus «ideas regulativas» quien viene en auxilio del juicio, pero si éste es distinto de otras facultades del espíritu deberemos atribuirle su propio *modus operandi*, su propia forma de hacer.

Y esto es de alguna importancia para toda una serie de problemas que acechan al pensamiento moderno, en especial para el de la teoría y la práctica y para todos los intentos por llegar a una teoría moral más o menos plausible. A partir de HEGEL y MARX se han venido tratando estas cuestiones desde una perspectiva histórica, y se partía de la idea de que el progreso de la raza humana era una realidad. Al final nos encontraremos ante la única alternativa que puede haber en estas cuestiones —o bien decimos con HEGEL: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, dejando el juicio último al Exito; o bien podemos reafirmarnos, con KANT, en la autonomía del espíritu humano y su ca-

(21) *Crítica de la Razón Pura*. B172-B173.

pacidad de independizarse de las cosas tal y como son o tal y como han llegado a ser.

Aqui nos tendremos que ocupar, no por vez primera, con el concepto de la historia, que puede ser una ocasión para reflexionar sobre el significado más antiguo de esta palabra, que, como tantos otros términos de nuestro lenguaje político y filosófico, es de origen griego, derivado de *historein*: inquirir para poder decir cómo fue —*legein ta eonta*, que dice HERODOTO. Pero el origen del verbo está, una vez más, en HOMERO (*Ilíada,* XVIII), donde aparece el sustantivo *histor* («historiador», si se quiere), y este historiador homérico es un *juez.* Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador será el investigador que, al narrar el pasado, lo someterá a juicio. Si esto es así podremos recobrar nuestra dignidad humana, recuperárla, por así decir, de esa pseudo divinidad de la Edad Moderna llamada Historia, sin que esto suponga negarle su importancia, pero retirándole su derecho a ser el juez último. El viejo CATÓN, con quien comencé estas reflexiones —«nunca estoy tan activo como cuando no hago nada, nunca estoy menos solo que cuando estoy conmigo mismo»—, nos ha dejado una misteriosa frase que resume perfectamente el principio político implicado en esta empresa de reclamación. Dice: «*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*».(«La causa victoriosa place a los dioses, pero la causa vencida le place a Catón»).

SEGUNDA PARTE

LA VOLUNTAD

INTRODUCCION

El segundo volumen de «La vida del espíritu» estará dedicado a la facultad de la Voluntad y, consecuentemente, también al problema de la libertad, el cual, tal y como afirmara BERGSON, «ha sido para los modernos lo que las paradojas de los eleatas fueron para los antiguos». Los fenómenos que vamos a tratar están cubiertos por formidables extensiones de razonamientos argumentados que no son, de ninguna forma, arbitrarios, y que por lo tanto no deben ser desestimados, aunque también se separan de las verdaderas experiencias del yo volente en favor de doctrinas y teorías que no están necesariamente interesadas en «salvaguardar los fenómenos».

Es muy sencillo ofrecer una razón que explique esas dificultades: la facultad de la Voluntad era desconocida en la Grecia clásica, y fue descubierta como resultado de experiencias, sobre las que apenas tenemos noticia, con anterioridad al primer siglo de la era cristiana. El problema con el que se enfrentaron los siglos posteriores fue el de reconciliar dicha facultad con los principios básicos de la filosofía griega: los hombres de pensamiento ya no querían abandonar la filosofía por entero y decir, con S. PABLO, «predicamos a Cristo crucificado, piedra de escándalo para los judíos y necedad para los gentiles», y dejar que esto siga adelante. Eso que, como tendremos ocasión de ver, sólo S. PABLO estaba capacitado para llevar a cabo.

Pero el fin de la era cristiana no significa en absoluto el fin de estas dificultades. La principal dificultad estrictamente cristiana, a saber, cómo reconciliar la fe en un Dios Todopoderoso y omnisciente con las exigencias de la libre voluntad, sobrevive con formas distintas en la Edad Moderna y en profundidad; y ahí nos encontramos a menudo casi con el mismo tipo de argumentación que existía antes. O bien se encuentra la libre voluntad para enfrentarse con la ley de la causalidad o, posteriormente, difícilmente podrá ser reconciliada con

las leyes de la Historia, cuya plenitud de significado depende del progreso o de un **necesario** *desarrollo del Espíritu del Mundo. Estas dificultades persisten incluso cuando todos los intereses estrictamente tradicionales —metafísicos o teológicos— se dejan a un lado. John* STUART MILL*, por ejemplo, resume un argumento frecuentemente repetido cuando afirma: «Nuestra consciencia* **interna** *nos dice que tenemos un poder del que toda la experiencia de la raza humana nos dice que nunca utilizamos». O, de otra forma, recurriendo al ejemplo más extremo,* NIETZSCHE *denomina «a toda la doctrina de la Voluntad la* **falsificación** *más afortunada en psicología hasta el día de hoy... inventada básicamente pensando en el castigo».*

La principal dificultad con que se enfrenta toda discusión sobre la Voluntad radica en el simple hecho de que no existe ninguna otra capacidad del espíritu cuya plena existencia haya sido puesta en duda y refutada con tamaña consistencia por tantos filósofos eminentes. El último de ellos es Gilbert RYLE*, para quien la Voluntad es un «concepto artificial» que no corresponde a nada que haya existido jamás, habiendo creado, eso sí, inútiles enigmas como lo son muchas de las falacias metafísicas. Ignorando aparentemente a sus distinguidos predecesores,* RYLE *empieza por refutar «la doctrina de que existe una Facultad... de la Voluntad, y que, en consecuencia, ocurren procesos u operaciones que corresponden a lo que aquella describe como voliciones».* RYLE *es consciente «del hecho de que ni* PLATÓN *ni* ARISTÓTELES *mencionaron jamás (las voliciones) en sus frecuentes y elaboradas discusiones en torno a la naturaleza del alma y los resortes de la conducta», porque ninguno de ellos estaba todavía familiarizado con esta «hipótesis especial (característica de tiempos posteriores) según la cual su aceptación descansa no ya en el descubrimiento, sino en la postulación de (ciertos) impulsos misteriosos».*

Está en la misma naturaleza de todo examen crítico de la facultad de la Voluntad el que sea llevado a cabo por «pensadores profesionales» (el Denker von Gewerbe, de KANT*); y ello nos da la pista para sospechar que todas esas denuncias de que la Voluntad es una simple ilusión de la consciencia, y esas refutaciones de su misma existencia, que vemos sustentadas prácticamente por idénticos argumentos en filósofos que parten de supuestos claramente diferentes; que todo ello, pues, puede ser debido a un conflicto de base entre las experiencias del yo pensante y las del yo volente.*

*A pesar de que siempre es la misma mente la que piensa y tiene voluntad, al igual que es la misma identidad la que une al cuerpo, alma y mente, de ningún modo es obvia la cuestión de que puede confiarse en que la evaluación que haga el sujeto pensante aparezca sin sesgo alguno y «objetiva» cuando haga su aparición en otras actividades mentales. Lo cierto es que la noción de una voluntad libre sirve no sólo como un postulado necesario de toda ética y de todo sistema de leyes, sino que no es menos un «***datum*** *inmediato de la consciencia» (con palabras de* BERGSON*) que el yo —pienso en* KANT*, o el* ***cogito*** *en* DESCARTES*, cuya existencia difícilmente ha sido puesta en duda por la filosofía tradicional. Podemos adelantar algo: lo que hizo que los filósofos desconfiaran de esa facultad fue la conexión que inevitablemente mantendría con la Libertad: «Si debo realizar una volición necesariamente, ¿por qué tengo que hablar de la voluntad en absoluto?», como llegó a decir S.* AGUSTÍN*. La piedra de toque de un acto libre es siempre nuestro apercibimiento de que podríamos haber dejado sin hacer lo que realmente hicimos —algo que no ocurre en absoluto con el simple deseo, o con los apetitos, allí donde las necesidades corporales, las necesidades del proceso de la vida, o la fuerza impulsiva de querer tener algo a mano pueden invalidar cualesquiera consideraciones que se puedan hacer sobre la Voluntad o la Razón. Parece que la Voluntad posee una libertad infinitamente mayor que la del pensamiento, el cual, incluso en su forma más libre y especulativa, es incapaz de verse libre de la Ley de la no-contradicción. Este hecho innegable no parece que haya sido nunca percibido como una bendición acrisolada. Por el contrario, y con mucha frecuencia, los hombres de pensamiento lo han experimentado como si de una calamidad se tratase.*

En lo que sigue, asumiré la evidencia interna de una voluntad en el yo como testimonio suficiente de la realidad del fenómeno. Y, puesto que estoy de acuerdo con RYLE *—y con otros muchos— en que este fenómeno y todos aquellos problemas que se relacionaban con él eran desconocidos en la Grecia clásica, me veo obligada a aceptar lo que* RYLE *rechaza; es decir, que efectivamente esta facultad fue «descubierta», y que ese descubrimiento puede ser fechado. En pocas palabras, analizaré la Voluntad en términos de su Historia; y esto tiene sus dificultades.*

¿No son las facultades humanas, en la medida en que son distintas de las condiciones y circunstancias de la vida humana, contemporáneas de la aparición del hombre sobre la tierra? Si esto no fuese así, ¿cómo podríamos comprender la literatura y el pensamiento de las distintas épocas? Lo cierto es que existe una «historia de las ideas», y que sería relativamente sencillo trazar la evolución histórica de la idea de Libertad: cómo ha cambiado desde que era una palabra que indicaba un «status» político —el de un ciudadano libre que no era un esclavo— y un hecho físico —el de un hombre saludable, cuyo cuerpo no estaba paralizado, sino que era capaz de obedecer a su mente—, hasta llegar a ser una palabra que indica una disposición interior en virtud de la cual un hombre podría sentirse libre cuando realmente era un esclavo, o estaba incapacitado para mover sus miembros. Las ideas son artefactos mentales, y su historia presupone la inmodificable identidad del hombre, que es el artificiero. Tendremos ocasión más adelante de volver a este problema. De cualquier forma. el hecho es que, en los tiempos que antecedieron a la aparición del cristianismo, no encontramos por ninguna parte noción alguna de una facultad mental que corresponda a la «idea» de Libertad, como la facultad del Intelecto corresponde a la verdad y la facultad de la Razón a las cosas que están más allá del conocimiento humano, o, como hemos señalado aquí, al Significado.

Iniciaremos nuestro examen de la naturaleza de la capacidad de voluntad y su función en la vida del espíritu investigando la literatura post-clásica y pre-moderna que recoge las experiencias mentales que condujeron a su descubrimiento, así como aquéllas que surgieron a consecuencia de ese mismo descubrimiento —una literatura que cubre el período que va desde las Epístolas de S. PABLO a los romanos hasta las críticas de Duns ESCOTO a las tesis de SANTO TOMÁS. Pero en primer lugar, nos detendremos brevemente en ARISTÓTELES, en parte porque tuvo una influencia decisiva como «filósofo» en el pensamiento medieval, y en parte porque su noción de **proairesis**, *en mi opinión una especie de antecesor de la Voluntad, puede servir como ejemplo paradigmático de cómo algunos problemas del alma hicieron su aparición y fueron abordados antes del descubrimiento de la Voluntad.*

No obstante, esta sección —que incluye los capítulos II y III— será precedida por una consideración preliminar bastante amplia de los

argumentos y teorías que, desde la resurrección de la filosofía en el siglo XVII, han cubierto y también reinterpretado muchas de estas auténticas experiencias. Después de todo, nos aproximamos a nuestro tema precisamente con estas teorías, doctrinas y argumentos en la mente.

La última sección se iniciará con un examen de la «conversión» de NIETZSCHE y HEIDEGGER a la filosofía de la antigüedad como consecuencia de la reconsideración y el repudio que hacen de la facultad de la voluntad. Llegaremos a preguntarnos si es posible que los hombres de acción estén quizá en una mejor posición para enfrentarse a los problemas de la voluntad que la de los hombres de pensamiento con los que discurríamos en el primer volumen de este estudio. Lo que está en juego aquí es la Voluntad como fuente de acción; esto es, en tanto que un «poder capaz de iniciar espontáneamente una serie de cosas o estados sucesivos» (KANT). No cabe duda que todo hombre, por el solo hecho de haber nacido, es ya un nuevo comienzo, y el poder que tiene para comenzar puede corresponder muy bien a este hecho de la condición humana. La Voluntad ha sido considerada algunas veces, siguiendo las reflexiones de S. AGUSTÍN, aunque no sean exclusivas suyas, como la actualización del ***principium individuationis****. La cuestión radica en cómo esta facultad de ser capaz de iniciar algo nuevo y, a partir de ahí, de «cambiar el mundo», puede funcionar en el mundo de las apariencias; es decir, en un medio de facticidad que, por definición, es viejo y que transforma lentamente toda la espontaneidad de lo advenedizo en el «ha sido» de los hechos —****fieri; factus sum.***

I

LOS FILOSOFOS Y LA VOLUNTAD

1. El tiempo y las actividades mentales

Concluí el primer volumen de «La vida del espíritu» con algunas especulaciones en torno al tiempo. Era un intento de clarificar una cuestión muy vieja que se planteó por primera vez en boca de PLATÓN, pero que nunca fue contestada por el filósofo griego: ¿dónde está *topos noétos*, la región del espíritu en la que mora el filósofo? (1). Reformulé esta pregunta en el transcurso de la investigación de la forma siguiente: ¿dónde estamos cuando pensamos? Es decir, qué extraemos cuando extraemos a partir del mundo de las apariencias, cuando se detienen todas las actividades ordinarias y comenzamos lo que PARMÉNIDES, en el inicio de nuestra tradición filosófica, había exigido tan enfáticamente de nosotros: «observa lo que, a pesar de su ausencia (de los sentidos), está presente fidedignamente en el espíritu» (2).

Enmarcada en términos espaciales, la pregunta obtenía una respuesta negativa. Pese a aparecérsenos exclusivamente en unión inseparable con un cuerpo, es decir, allí donde existe el mundo de las apariencias en virtud de haber llegado un día y saber que un día partirá, el invisible yo pensante, estrictamente hablando, está *en ninguna parte*. Ha extraído del mundo de las apariencias, incluyendo su propio cuerpo, y por consiguiente también ha extraído de sí mismo, de lo que ya no es consciente. Este es el punto en el que PLATÓN puede calificar irónicamente al filósofo como un hombre enamorado de la muerte, y VALÉRY puede decir «*Tantôt je pense et tantôt je suis*», implicando con todo ello que el yo pensante pierde todo sentido de la realidad, y que el yo real, aparente, no piensa. De aquí se sigue que nuestra pregunta —¿dónde estamos cuando pensamos?— se formu-

(1) *Vid. Sofista,* 253-254, y *República,* 517.

(2) Hermann DIELS y Walther KRANZ *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1960, vol. 1, frag. B4.

laba fuera de la experiencia pensante, de lo que se deduce que era inapropiada.

Cuando decidimos investigar sobre la experiencia del tiempo del yo pensante, encontramos que nuestra pregunta ya no estaba fuera de lugar. La memoria, el poder que tiene la mente de hacer presente lo que ya es pasado de forma irrevocable, y, por tanto, situado fuera del alcance de los sentidos, ha sido siempre el ejemplo paradigmático más plausible del poder que el espíritu tiene para conseguir presentes invisibles. En virtud de ese poder, el espíritu parece ser más fuerte incluso que la realidad; proyecta su fortaleza en contra de la inherente facticidad de todo lo que está sujeto al cambio; recopila y recuerda lo que de otra forma estaría condenado a la ruina y el olvido. La región temporal en la cual ocurre esta operación de recogida es el Presente del yo pensante, una especie de perdurable «hoydad» (*hodiernus*, «de este día», como denominaba S. AGUSTÍN la eternidad divina) (3), el «estar ahora» (*nunc stans*) de la meditación medieval, un «presente duradero» (*le présent qui dure,* de BERGSON) (4), o «el intervalo entre el pasado y el futuro», como lo habíamos llamado al explicar la parábola del tiempo de KAFKA. Pero sólo en la medida en que aceptemos la interpretación medieval de esa experiencia del tiempo como una insinuación de la divina eternidad nos veremos obligados a concluir que no es sólo la espacialidad, sino también la temporalidad la que queda suspendida provisionalmente en las actividades mentales. Semejante interpretación recubre toda nuestra vida mental con un aura de misticismo, y descuida extrañamente el carácter ordinario de la misma experiencia. La constitución de un «presente duradero» es «el acto banal, habitual, normal de nuestro intelecto» (5), ejecutado en todo tipo de reflexión, ya sea su tema las ordinarias y cotidianas ocurrencias, o bien centre su atención sobre cosas invisibles para siempre y localizadas al margen de la esfera del poder humano. La actividad del espíritu crea siempre *un présent qui dure* para sí mismo, un «intervalo entre pasado y futuro».

(Parece que fue ARISTÓTELES el primero que mencionó esta suspensión de la noción del tiempo en un presente duradero; y lo hizo,

(3) *Confesiones,* libro XI, cap. 13.

(4) *La Pensée et le Mouvant* (1934) París, 1950, pág. 170.

(5) *Ibid.,* pág. 26.

muy significativamente, cuando disertaba sobre el placer, *hēdonē,* en el libro décimo de su *«Etica a Nicómaco»*. «El placer», dice ARISTÓTELES, «no se encuentra en el tiempo, porque lo que tiene lugar en el momento presente es un todo» —no hay movimiento. Y ya que, como afirma el filósofo griego, la actividad de pensar, «maravillosa por su pureza y certidumbre», es la «más placentera» de todas las actividades, ARISTÓTELES está hablando claramente sobre la ausencia de movimiento del momento presente (6), el *nunc stans* tardío. Para ARISTÓTELES, el más soberbio de los grandes pensadores, esto parece haber sido no otra cosa que un momento de arrobamiento, como lo fue para el misticismo medieval, teniendo en cuenta, naturalmente, que ARISTÓTELES habría sido el último en permitirse el lujo de extravagancias).

Ya he dicho con anterioridad que las actividades mentales, y especialmente la actividad del pensamiento, no «funcionan» como se las contempla desde la perspectiva de la ininterrumpida continuidad de nuestros asuntos que se desenvuelven en el mundo de las apariencias. La cadena de «momentos presentes» discurre inexorablemente de forma y manera que se comprende el presente como precaria ligazón del pasado y el futuro: en el momento que intentemos inmovilizarlo, se convertirá en un «ya no», o en un «todavía no». Desde esta perspectiva, el presente duradero aparece como una especie de «ahora» alargado —una contradicción en términos—, algo así como si el yo pensante fuera capaz de extender el momento, y producir de esta manera una especie de hábitat espacial para sí mismo. Pero esta aparente espacialidad de un fenómeno temporal es un error cuya causa hay que buscarla en las metáforas que usamos tradicionalmente en la terminología concerniente al fenómeno del tiempo. BERGSON fue el primero en descubrir que todos ellos son términos «tomados del lenguaje espacial. Si queremos reflexionar sobre el tiempo, es el espacio el que responde». Asi, «la duración viene expresada siempre como extensión» (7), y el pasado es comprendido como algo que yace tras nosotros, mientras que el futuro está situado en algún lugar por delante de nosotros. Resulta obvia la razón de esa preferencia por la metáfora

(6) 1174b6 y 1177a20. Ver, asimismo, las objeciones de ARISTOTELES al concepto de placer de PLATÓN, 1173a13-1173b7.

(7) *Op. cit.*, pág. 5.

espacial: en nuestro cotidiano transcurrir en el mundo, sobre el que el yo pensante puede reflexionar, pero en el que no está implicado, necesitamos medidas de tiempo; y sólo podemos medir el tiempo midiendo distancias espaciales. Incluso, la distinción que comúnmente se hace entre yuxtaposición espacial y sucesión temporal presupone un espacio amplio a través del cual debe ocurrir aquella sucesión.

Me parece necesario hacer todas estas consideraciones preliminares y en modo alguno satisfactorias sobre el concepto del tiempo para nuestra discusión del yo volente debido a que la Voluntad, si es que existe —no olvidemos que un inquietante gran número de filósofos importantes, que nunca dudaron de la existencia de la razón o del espíritu, creían que la Voluntad no era más que una ilusión—, obviamente es nuestro órgano mental para el futuro, de la misma forma que la memoria es nuestro órgano mental para el pasado.

(Un buen testimonio de nuestras incertidumbres en estos asuntos, en sentido estricto, es la extraña ambivalencia que existe en el idioma inglés, en virtud de la cual «*will*» opera como un auxiliar que designa el futuro, en tanto que «*to will*» indica realizar voliciones.) En nuestro contexto, el obstáculo principal que existe en lo relativo a la Voluntad es que ésta trata no solamente de cosas que se encuentran fuera del alcance de nuestros sentidos y que, por tanto, necesita hacerse presente a través del poder que tiene el espíritu para representar, sino que trata, asimismo, de cosas visibles e invisibles que nunca han existido.

En el momento en que volvemos nuestro espíritu hacia el futuro, ya no nos conciernen los «objetos», sino los *proyectos*; y entonces ya no resulta determinante el que éstos se hayan formado espontáneamente o como anticipadas reacciones a las futuras circunstancias. Y, así como el pasado se presenta siempre ante el espíritu bajo el manto de la certeza, lo que caracteriza singularmente al futuro es su primordial inseguridad, sin importar cuán elevado sea el grado de probabilidad que la predicción pueda alcanzar. En otras palabras, tratamos con asuntos que nunca fueron, que todavía no son, y que es posible que nunca sean. Nuestra Ultima Voluntad y nuestro Testamento, orientados hacia el futuro del que podemos estar razonablemente seguros, es decir, nuestra propia muerte, muestra que la necesidad que tiene la Voluntad de realizar voliciones no es menos poderosa que la que la Razón siente de pensar; en los dos casos el espítitu trasciende

sus propias limitaciones naturales, ya sea porque formula preguntas que no tienen respuesta, o bien porque se proyecta en un futuro que, para el sujeto volente, no será nunca.

ARISTÓTELES sentó los fundamentos de la actitud que la filosofía debe tomar con respecto a la Voluntad. Y, a través de los siglos, ha soportado victoriosamente las pruebas y desafíos más graves. Siguiendo a ARISTÓTELES (8), todos los asuntos que pueden ser o pueden no ser; que han sido, pero que pueden no haber sucedido; todos ellos son, por casualidad, *kata symbēbekos* —accidentales o contingentes. si nos atenemos a la tradición latina—, para distinguirlos de lo que es como es por necesidad, lo que *es* y no puede no ser. Este otro, al que le llama «*hypokeimenon*», subyace a lo que es agregado por casualidad; es decir, todo aquello que no pertenece a la misma esencia —como el color, que se añade a los objetos cuya esencia es independiente de todas estas «cualidades secundarias». Aquellos atributos que pueden o no corresponder a lo que les subyace —su *substratum* o *sustancia* (las traducciones latinas de *hypokeimenon*)— son accidentales.

Difícilmente podría encontrarse algo más contingente que los actos de voluntad, los cuales —bajo el supuesto de una voluntad libre— podrían definirse como actos acerca de los que sé que igualmente podria haberlos dejado de hacer. Una Voluntad que no *sea* libre es una contradicción en los mismos términos de su significado —a menos que uno entienda la facultad de volición como un órgano ejecutivo meramente auxiliar para cumplimentar lo que hayan dispuesto el deseo o la razón. En el marco de estas categorías, todo lo que sucede en el reino de los asuntos humanos es accidental o contingente («*prakton d'esti to endechomenon kai allōs echein*», «lo que cobra existencia por medio de la acción es lo que podria haber sido también de alguna otra forma») (9): las mismas palabras de ARISTÓTELES ya indican el bajo status ontológico de este reino —un status que no fue desafiado nunca seriamente hasta que HEGEL descubriera el Significado y la Necesidad en la Historia.

Dentro de la esfera de las actividades humanas, ARISTÓTELES reconocía una excepción importante a esta regla; a saber, hacer (*ma-*

---

(8) Para lo que sigue, *vid. Metafísica,* libro VII, caps. 7-10.

(9) *De Anima,* 433a30.

king) o fabricar (*fabrication*)— *poiein*, diferente de *prattein;* acción o praxis. Para utilizar el ejemplo de ARISTÓTELES, el artesano que hace una «esfera soldada» unifica materia y forma, latón y esfera (ambos existían antes de empezar su trabajo), y produce un objeto *nuevo* que será agregado a un mundo constituido por cosas hechas por los hombres, y por cosas que han llegado a tener una existencia independiente de los actos humanos. El producto humano, ese «compuesto de materia y forma» —por ejemplo, una cosa hecha de madera de acuerdo con una forma que pre-existía en la mente (*nous*) del artesano—, no puede salir de la nada; y así es como entendía ARISTÓTELES esto del pre-existir «potencialmente» antes de ser actualizado por las manos del hombre. Esta noción se derivaba del modo de existencia peculiar de la naturaleza de las cosas vivas, donde todo lo que hace su aparición surge de algo que ya contiene el producto terminado potencialmente; al igual que el roble existe potencialmente en la bellota, y el animal en el semen.

Este punto de vista, según el cual todo lo real debe ser precedido de una potencialidad como una de sus causas, niega implícitamente el futuro como un tiempo gramatical auténtico: el futuro no es más que una consecuencia del pasado; y la diferencia entre las cosas naturales y las cosas hechas por el hombre lo es simplemente entre aquellas cuyas potencialidades se traducen necesariamente en realidades, y aquellas otras que pueden serlo o no. En estas circunstancias, cualquier idea de la Voluntad como un órgano para el futuro, al igual que la memoria es un órgano para el pasado, resulta superflua. ARISTÓTELES no fue consciente de la existencia de la Voluntad; los griegos «carecían incluso de una palabra» para designar lo que consideramos que es «la fuente originaria de la acción». (*Thelein* significa «estar preparado, estar listo para algo»; *boulesthai* es «ver algo como [más] deseable»; y la palabra que acuñara el mismo ARISTÓTELES, que se ciñe mucho mejor que esas otras a nuestra noción de algún estado mental que deba preceder a la acción, es *pro-airesis,* la «elección» entre dos posibilidades; o, incluso mejor, la preferencia que hace que escoja una acción en vez de otra) (10). Los autores familiarizados con la literatura griega han sido siempre conscientes de esta laguna. Así,

(10) Bruno SNELL: *The Discovery of the Mind,* New York, Evanston, 1960, págs. 182-183.

GILSON da como un hecho bien conocido «que ARISTÓTELES no habla ni de libertad ni de libre voluntad... falta el mismo término» (11); y HOBBES es también muy explicito sobre este punto (12). Resulta difícil definirse al respecto; la lengua griega conoce, naturalmente, la distinción que existe entre actos intencionados y no intencionados, entre lo voluntario (*hekōn*) y lo involuntario (*akōn*); o, en términos legales, la diferencia entre asesinato y homicidio sin premeditación; y ARISTÓTELES señala con precisión que tan sólo los actos voluntarios están sujetos a recusación y alabanza (13). Pero lo que él entiende por voluntario significa solamente que el acto no fue azaroso, sino que fue ejecutado por el agente en plena posesión de su energía fisica y mental —«la fuente del movimiento estaba en el agente» (14)—, y la distinción afecta nada más que a los daños cometidos por ignorancia o accidentalmente. Un acto en el que me encuentre bajo la amenaza de la violencia, pero en el que no esté obligado físicamente —como ocurre cuando le doy el dinero, utilizando mis propias manos, al hombre que me amenaza con una pistola—, deberia, pues, ser calificado como voluntario.

Tiene su importancia que anotemos que esta curiosa laguna en la filosofía griega —«el hecho de que ni PLATÓN ni ARISTÓTELES mencionaran jamás (a las voliciones) en sus frecuentes y elaboradas discusiones sobre la naturaleza del alma y las fuentes de la conducta» (15), y que, por lo tanto, no puede «mantenerse seriamente que el problema de la libertad fuese en algún momento tema de debate en la

(11) *The Spirit of Medieval Philosophy,* New York, 1940, pág. 307.

(12) «Que todo lo que pasa tenga su origen en la *necesidad,* o bien que algunas cosas ocurren por *casualidad,* ha sido una cuestión muy debatida entre los filósofos antiguos mucho antes de la encarnación de nuestro Salvador... Pero la tercera forma de hacer que pasen las cosas... esto es. la *libre voluntad,* es algo que nunca mencionaron; ni tampoco lo hicieron los cristianos al comienzo del cristianismo... Pero cuando pasó algún tiempo, los doctores de la Iglesia Romana exceptuaron del dominio de la voluntad de Dios a la voluntad del hombre. y elaboraron una doctrina según la cual... la voluntad (del hombre) es libre, y determinada... por el poder de la misma voluntad» (*The Question Concerning Liberty, Necessity and Chance,* English Works, Londres, 1841, vol. V, pág. 1).

(13) *Vid. Etica a Nicómaco,* libro V, cap. 8.

(14) *Ibid.,* libro 3, 1110a17.

(15) Gilbert RYLE: *The Concept of Mind,* New York, 1949, pág. 65.

filosofía de SÓCRATES, PLATÓN y ARISTÓTELES» (16)— está en perfecta concordancia con el concepto del tiempo en la antigüedad, el cual identificaba a la temporalidad con los movimientos circulares de los cuerpos celestiales y con la naturaleza no menos cíclica de la vida en la tierra: la continua repetición del cambio del día a la noche, del verano al invierno, la renovación constante de las especies animales a través del nacimiento y la muerte. Cuando ARISTÓTELES sostiene que «el llegar a existir implica necesariamente la pre-existencia de algo que es potencialmente, pero que no es actual» (17), está aplicando el movimiento cíclico en el que se desenvuelve todo lo que está vivo —allí donde, efectivamente, todo fin es un comienzo, y todo comienzo un fin, de manera que «el llegar-a-ser continúa pese a que las cosas no están siendo destruidas constantemente» (18)— al reino de los asuntos humanos, y lo hace hasta el punto en que puede decir que no sólo los sucesos, sino incluso las opiniones (*doxai*), «tal y como ocurren entre los hombres, dan vueltas no sólo una vez, o unas pocas veces, sino a menudo infinitamente» (19).

Esta extraña forma de ver los asuntos humanos no era exclusiva de la especulación filosófica. La pretensión de TUCIDIDES de legar a la posteridad un *ktēma es aei* —un paradigma sempiternamente útil de cómo inquirir en el futuro en virtud de un clarividente conocimiento del mayor acontecimiento jamás conocido en la historia— descansaba implícitamente en la misma convicción de que los asuntos humanos están sujetos a un movimiento recurrente.

Para nosotros, que pensamos en términos de un concepto rectilíneo del tiempo, que pone su énfasis en la unicidad del «momento histórico», el elogio pre-filosófico que hacían los griegos de la grandeza y la insistencia en lo extraordinario, lo que, «ya sea para mal o para bien» (TUCIDIDES) y más allá de toda consideración moral, merece ser salvado del olvido, en primer lugar por los bardos y más tarde por los historiadores; esa alabanza, pues, parece ser incompatible con el concepto cíclico del tiempo que a la vez tenían. Pero hasta que los fi-

(16) Henry Herbert WILLIAMS, artículo sobre la Voluntad en la *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed.

(17) *De Generatione*, libro I, cap. 3, 317b16-18.

(18) *Ibid.*, 318a25-27 y 319a23-29; *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard MCKEON, New York, 1941, pág. 483.

(19) *Meteorológica*, 339b27.

lósofos descubrieron la Existencia como algo duradero, al margen del nacimiento así como fuera del alcance de la muerte, el tiempo y el cambio en el tiempo no constituyeron problema alguno. Los «años circulares» de HOMERO no fueron sino el telón de fondo en cuyo contraste había surgido y era narrada una fábula notable. Pueden encontrarse huellas de esta primitiva perspectiva no especulativa a lo largo de toda la literatura griega; así, el mismo ARISTÓTELES, cuando disertaba sobre *eudaimonia* (en la «*Etica a Nicómaco*»), estaba pensando en términos homéricos al señalar los puntos álgidos y los mínimos, las circunstancias accidentales (*tychai*) que «se repiten muchas veces en la vida de una persona», en tanto que su *eudaimonia* es más duradera debido a que subyace en ciertas actividades (*energeiai kat' aretēn*) que merecen la pena ser recordadas debido a sus excelencias, y de las que, en consecuencia, «no cabe el olvido» (*genesthai*) (20).

No importa qué orígenes e influencias históricas —babilónicas, persas, egipcias— seamos capaces de descubrir para explicar el concepto cíclico del tiempo. De cualquier forma, su aparición era casi lógicamente inevitable una vez que los filósofos descubrieron un Ser que era perdurable, sin nacimiento y también sin muerte, dentro de cuyo marco de referencia habrían de explicar el movimiento, el cambio, el constante ir y venir de los seres vivos. ARISTÓTELES fue totalmente explícito al hablar de la primacía del supuesto «de que el cielo no fue generado y no puede ser destruido, como argumentan algunos, sino que es único y para siempre; toda su existencia carece de principio ni de fin, contiene y abarca en sí mismo el tiempo infinito» (21). «Que todo retorna» es, en efecto y como observara NIETZSCHE, «la aproximación más ceñida (posible) de un mundo del Devenir a un mundo del Ser» (22). De aquí que no sorprenda que los griegos careciesen de noción alguna de la facultad de la Voluntad, nuestro órgano mental para un futuro que, en principio, es imposible determinar, y que, por lo tanto, es un posible heraldo de lo novedoso. Lo que sorprende realmente es encontrar tamaña inclinación a denunciar la Voluntad como una ilusión, como una hipótesis completa-

---

(20) Libro I, 1100a33-1100b18.

(21) *De Caelo*, 283b26-31.

(22) *The Will to Power*, ed. Walter KAUFMANN, Vintage Books, New York, 1968, n.º 617.

mente superflua; precisamente, esto ha llegado a constituir un supuesto dogmático de la filosofía a partir del credo judeo-cristiano de un comienzo divino: «En el principio, Dios creó los cielos y la tierra». Sobre todo, en la medida en que este nuevo credo establecía que el hombre era la única criatura hecha por Dios a su imagen y semejanza, y dotado por tanto de una parecida facultad para principiar. Con todo, parece que, entre todos los pensadores cristianos, tan sólo S. AGUSTÍN extrajo la siguiente consecuencia: «*(Initium) ut esset, creatus est homo*» («Porque se hizo un principio, fue hecho el hombre») (23).

La resistencia que existía a reconocer la Voluntad como una facultad mental autónoma cedió finalmente durante los largos siglos de la filosofía cristiana, lo que tendremos ocasión de examinar posteriormente con mayor detalle. Pese a la deuda sostenida con la filosofía griega, y en especial con ARISTÓTELES, esa filosofía cristiana se vio obligada a romper con el concepto cíclico del tiempo de la antigüedad así como con su noción de la persistente recurrencia. La historia que se inicia con la expulsión de Adán del Paraíso y termina con la muerte y resurrección de Cristo es una historia de sucesos únicos e irrepetibles: «Cristo murió una vez por nuestros pecados; y, renaciendo de la muerte, no morirá nunca más» (24). La secuencia histórica presupone un concepto rectilíneo del tiempo; posee un inicio definido, un punto de inflexión —el año Uno de nuestro calendario (25)—, y un final definido. Y era una historia que tenía una enor-

---

(23) *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 20.

(24) *Ibid.*, cap. 13.

(25) Nuestro actual calendario, que toma el nacimiento de Cristo como el punto a partir del cual se cuenta el tiempo hacia adelante y hacia atrás, fue implantado a final del siglo XVIII. Los libros de texto presentan la necesidad de la reforma con el fin de facilitar la localización en el tiempo de acontecimientos de la historia antigua sin tener que referirnos a diferentes formas de medir el tiempo. HEGEL, que fue en la medida en que yo puedo saberlo el único filósofo que valoró el repentino y notable cambio, vio en él un claro signo de una verdadera cronología cristiana, porque el nacimiento de Cristo se convertía ahora en el punto de inflexión de la historia del mundo. Parece que es más importante el que podamos, en el nuevo esquema, contar hacia adelante y hacia atrás de forma que el pasado se sume en un infinito pasado y el futuro se proyecta en un futuro infinito. Esta doble infinitud elimina toda noción de un principio y un final, colocando a la humanidad, por así decirlo, en una realidad potencialmente sempiterna sobre la tierra. No hace falta añadir que no habría nada más extraño al pensamiento cristiano que la idea de una inmortalidad terrenal de la humanidad y de su mundo.

me importancia para el cristiano, a pesar de que difícilmente afectaba el curso de los seculares acontecimientos ordinarios: se podía esperar que los imperios surgiesen y cayesen como lo hicieron en el pasado. Además, dado que la vida más allá de la muerte del cristiano fue acordada mientras éste era todavía un «peregrino en la tierra», él mismo tenía un futuro más allá del determinado y necesario final de su vida; precisamente, S. PABLO fue el primero en descubrir en toda su complejidad la Voluntad y su necesaria Libertad, y lo hizo en estrecha conexión con la preparación para una vida futura.

De ello se deduce que una de las dificultades propias de nuestro tema está en que los problemas que estamos tratando tienen su «origen histórico» en la teología antes que en una ininterrumpida tradición de pensamiento filosófico (26). Cualesquiera que sean los méritos de los supuestos posteriores a los de la antigüedad sobre la situación de la libertad humana en el yo-volente, es seguro que, en el marco del pensamiento pre-cristiano, la libertad estaba situada en el yo-puedo; la libertad era un estado objetivo del cuerpo, y no un *datum* de la consciencia o del espíritu. Significaba la libertad que uno podía hacer lo que gustase, sin verse forzado por el mandato de un amo, ni por algunas necesidades físicas que exigían trabajar por un salario con el fin de sostener el cuerpo, ni por algún inconveniente somático tal como una enfermedad o la parálisis de los miembros de uno. Siguiendo la etimología griega, es decir, de acuerdo con la auto-interpretación griega, la raíz de la palabra que designa la libertad, *eleutheria*, es *eleuthein hopōs erō*, ir al aire que se desee (27); y no cabe duda que la libertad básica era entendida como libertad de movimiento. Una persona era libre si podía moverse como gustase; el criterio a utilizar era, pues, el yo-puedo, y no el yo-quiero.

---

(26) *Vid.* el artículo sobre la Voluntad en la *Encyclopaedia Britannica* mencionado en la nota 16.

(27) Ver Dieter NESTLE, *Eleutheria. Teil I: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Tübingen, 1967, págs. 6 y ss. Es digno de notarse que la moderna etimología se inclina por derivar la palabra «*eleutheria*» de una raíz indo-germánica que significa *Volk* o *Stamm*, con el resultado que únicamente aquellos que pertenecen a la misma entidad étnica pueden ser reconocidos como «libres» por parte de los demás miembros de la etnia. ¿No parece que este retazo de erudición está inoportunamente cercano a las nociones de la erudición alemana durante los años treinta de nuestro siglo, cuando vio por primera vez la luz?

2. La Voluntad y la Edad Moderna

Permítasenos, dentro del contexto de estas consideraciones preliminares, que evitemos las complejidades del Medievo, y que intentemos obtener una concisa perspectiva del punto de inflexión siguiente en importancia en nuestra historia intelectual: el surgimiento de la Edad Moderna. Con ella, estamos legitimados para suponer que existía un interés mucho mayor por un órgano mental para el futuro que el que propiciaba el período medieval; la razón puede estar en que el nuevo y primordial concepto de la Edad Moderna, la noción de *Progreso* como la fuerza dominante en la historia humana, facilitaba un interés por el futuro que no tenía precedentes. Pero las especulaciones medievales sobre el tema ejercían todavía una enorme influencia, al menos en los siglos XVI y XVII. Y era tan grande la sospecha que infundía esa facultad de volición; tan marcada la aversión a garantizar la existencia humana, desprotegida ante cualquier guía o providencia divina, un poder absoluto sobre sus propios destinos que les hacía cargar con una formidable responsabilidad frente a las cosas, cuya misma existencia dependería exclusivamente de ellos mismos; era tan grande, utilizando las palabras de KANT, el desconcierto de «la razón especulativa al enfrentarse con la cuestión de la libertad de la voluntad... (o, lo que es lo mismo, con) un poder de iniciar *espontáneamente* una serie de cosas y estados sucesivos» (28) —para distinguirla de la facultad de elegir entre dos o más objetos dados (el *liberum arbitrium,* en sentido literal)—; era tanto que hubo que esperar a la última etapa de la Edad Moderna para que la Voluntad empezase a ser sustituida por la Razón como la facultad mental humana más elevada. Y esto coincidió con la última era del auténtico pensamiento metafísico; a la vuelta del siglo XIX, todavía en la vena de la metafísica que había comenzado con la ecuación de PARMÉNIDES del Ser y del Pensar (*to gar auto esti noein te kai einai*), de improviso, justo después de KANT; fue entonces cuando se puso de moda hacer equivaler Voluntad y Ser.

---

(28) *Crítica de la Razón Pura,* B476. Para ésta y otras citas, ver la traducción de Norman KEMP SMITH: *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason,* New York, 1963, en la que la autora confiaba frecuentemente.

Así, SCHILLER había declarado que «no existe otro poder en el hombre fuera de su Voluntad»; y Voluntad, «en tanto que fundamento de la realidad, tiene poder sobre ambas dos, Razón y Sensualidad», cuya oposición —la oposición de dos necesidades, Verdad y Pasión— está en el origen de la libertad (29). SCHOPENHAUER decidió que la cosa-en-sí kantiana, el Ser más allá de las apariencias, «la naturaleza más recóndita» del mundo, su «esencia», de la cual «el mundo objetivo... (es) simplemente el lado superficial externo»; todo ello es Voluntad (30). Y SCHELLING, en un nivel especulativo mucho más elevado, establecía de forma apodíctica lo siguiente: «En última y superior instancia, no hay otro Ser que la Voluntad» (31). No obstante, este desarrollo alcanzó su punto culminante en la filosofía de la historia de HEGEL (es por esto por lo que prefiero tratarla separadamente), llegando a un final sorprendentemente rápido al concluir el siglo pasado.

La filosofía de NIETZSCHE, centrada en la Voluntad de Poder, parece constituir, en una primera lectura, el punto álgido del ascenso de la Voluntad en la reflexión teórica. Creo que esa interpretación de NIETZSCHE es un malentendido provocado, en parte, por las circunstancias más bien desafortunadas que rodearon las primeras ediciones no críticas de sus escritos publicados póstumamente. Debemos a NIETZSCHE un buen número de decisivas intuiciones sobre la naturaleza de la voluntad como facultad y del yo volente, sobre lo que tendremos ocasión de volver más tarde; pero la mayor parte de los pasajes dedicados a la Voluntad que encontramos en su trabajo testimonian una abierta hostilidad hacia la «teoría de la "libertad de la Voluntad", cientos de veces refutada (y que) debe su permanencia» precisamente a que es susceptible de «refutación»: «Siempre llega alguien nuevo que se siente con fuerzas suficientes para refutarla una vez más» (32).

(29) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, carta 19.

(30) *The World as Will and Idea* (1818), trad. R. B. HALDANE y J. KEMP, vol. I, págs. 39 y 129. Citado aquí a partir de la introducción de Konstantin KOLENDA al *Essay on the Freedom of the Will*, de Arthur SCHOPENHAUER, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1960, pág. viii.

(31) *Of Human Freedom* (1809), trad. James GUTMANN, Chicago, 1936, pág. 24.

(32) *Beyond Good and Evil* (1885), trad. Marianne COWAN, Chicago, 1955, secc. 18.

La propia refutación final de NIETZSCHE está contenida en su «pensamiento del Eterno Retorno», el «concepto básico del "*Zaratustra*"», el cual expresa «la fórmula de afirmación posible más elevada» (33). Como tal, se sitúa históricamente en la serie de las «teodiceas», aquellas extrañas justificaciones de Dios o del Ser que, in*cluso desde el siglo XVII, los filósofos creían necesarias para reconci*liar el espíritu del hombre con el mundo en el que debería consumir su vida. La «idea del Eterno Retorno» implica una negación incondicional del moderno concepto rectilíneo del tiempo y su curso progresivo; se trata, ni más ni menos, que de una vuelta explícita al concepto cíclico de tiempo, que era el propio de la antigüedad. Lo que le hace ser moderno es el tono patético en el que se expresa, indicando el monto de intensidad de voluntariedad que el hombre moderno precisa para recuperar el sencillo, admirable, afirmativo prodigio —*thaumazein*— que fue una vez para PLATÓN el inicio de la filosofía. La moderna filosofía, por el contrario, se fundamentaba en la duda de DESCARTES y LEIBNIZ de que el Ser —«¿Por qué hay algo y no, por el contrario, nada?»— pudiese ser justificado de cualquier manera. NIETZSCHE habla de la Eterna Recurrencia en el tono propio de un converso religioso, y *fue* en efecto una conversión lo que le llevó hasta ahí, aunque no fuese religiosa. Con ese pensamiento, intentó convertirse al antiguo concepto del Ser, y negar todo el credo filosófico de la época moderna; él, que fue el primero en diagnosticarla como la «Era de la Sospecha». Concibiendo su pensamiento como una «inspiración», no duda de que «hay que retroceder miles de años para encontrar a alguien que estuviese en el derecho de decir (*decirle a él*) "esa es también mi experiencia"» (34).

A pesar de que en las primeras décadas de nuestro siglo NIETZSCHE fue leído, y leído erróneamente, por casi todo el mundo perteneciente a la comunidad intelectual europea, su influencia sobre la filosofía estrictamente hablando fue mínima. Hasta hoy, no se puede decir que haya nietzscheianos, en el sentido que todavía hay kantianos o hegelianos. Su primer reconocimiento como filósofo llegó con la rebelión de una serie de pensadores contra la filosofía académica que tuvo un considerable impacto, y que, desafortunadamente, fue de-

---

(33) «Also sprach Zarathustra», en *Ecce Homo* (1889), n.° 1.
(34) *Ibid.*, n.° 3.

terminada con el nombre de «existencialismo». No existía ningún estudio serio del pensamiento de NIETZSCHE antes de los libros que JASPERS o HEIDEGGER le dedicaron (35); y ello no quiere decir que JASPERS o HEIDEGGER puedan ser considerados como velados fundadores de una escuela nietzscheiana. Lo más interesante en este contexto es que ni JASPERS ni HEIDEGGER, en sus respectivas obras filosóficas, situaron la Voluntad en el centro de las humanas facultades.

Para JASPERS, la libertad humana está garantizada por el hecho de que no tengamos *la* verdad; la verdad compele, y el hombre puede ser libre sólo porque desconoce la respuesta de las cuestiones fundamentales y últimas: «Debo querer porque *no sé*. El Ser, que es inaccesible al conocimiento, sólo puede ser revelado a mi volición. El no conocer es el fundamento para tener voluntad» (36).

En su primera obra, HEIDEGGER había compartido el énfasis que la Edad Moderna hacía en el futuro como una entidad temporal decisiva —«el futuro es el fenómeno primario de una original y auténtica temporalidad»— y había introducido *Sorge* (una palabra alemana que aparecía por primera vez como término filosófico en «*El ser y el tiempo*», que significa «un cuidado hacia» y también «preocupación sobre el futuro») como el hecho existencial clave de la humana existencia. Diez años más tarde, HEIDEGGER rompió con toda la filosofía de la época moderna (en el segundo volumen de su libro sobre NIETZSCHE), precisamente porque había descubierto en qué medida esa misma época, y no sólo sus productos teóricos, se basaba en la dominación de la Voluntad. Concluyó su filosofía tardía con la proposición, aparentemente paradójica, de «querer no-querer» (37).

Ciertamente, HEIDEGGER en su primera filosofía no compartía la creencia en el Progreso, característica de la época moderna, y su proposición «querer no-querer» nada tiene en común con la superación de la Voluntad por parte de NIETZSCHE al restringirla a querer que

---

(35) *Vid.* Karl JASPERS *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (1935), trad. Charles F. WALLRAFF y Frederick J. SCHMITZ, Tucson, 1965; y Martin HEIDEGGER: *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961.

(36) *Philosophy* (1932), trad. E. B. ASHTON, Chicago, 1970, vol. 2, pág. 167.

(37) «*Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft*». en *Sein und Zeit* (1926), Tubingen, 1949, pág. 329; *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959; trad. inglesa: *Discourse on Thinking*, trad. John M. ANDERSON y E. HANS FREUND, New York, 1966.

todo lo que suceda, sucederá una y otra vez. El famoso *Kehre*, de HEIDEGGER, el giro completo de su filosofía tardía, recuerda de alguna forma, sin embargo, la conversión de NIETZSCHE; en primer lugar, *fue* una especie de conversión, y por otro lado, tuvo idénticas consecuencias al llevarle hacia atrás hasta los primeros pensadores griegos. Parece como si, al final de todo, los pensadores de la época moderna huyesen a una «tierra de pensamiento» (KANT) (38), donde sus propias inquietudes genuinamente modernas —sobre el futuro, sobre la Voluntad como el órgano mental para éste, y sobre la libertad como un problema— no hubiesen existido; allí donde, en otras palabras, no existiese noción alguna de una facultad mental que pudiese corresponderse con la libertad, al igual que la facultad de pensar se correspondía con la verdad.

3. Las principales objeciones a la Voluntad en la filosofía post-medieval

El propósito de estas notas preliminares es facilitar nuestra aproximación a las complejidades del yo volente; y, dentro de nuestro marco metodológico, no podemos permitirnos pasar por alto el simple hecho de que toda filosofía de la Voluntad es el producto del yo pensante antes que del yo volente. Pese a que, naturalmente, es siempre el mismo espíritu el que piensa y el que realiza la volición, hemos visto que no puede garantizarse la imparcialidad de las evaluaciones que el yo pensante consigna de las restantes actividades mentales; y el hecho de encontrar pensadores que a partir de filosofías generales con claras diferencias entre sí sostienen idénticos argumentos en contra de la Voluntad abona más si cabe nuestra desconfianza. Expondré sucintamente las principales objeciones tal y como las encontramos en la filosofía post-medieval, antes de adentrarnos en la discusión del planteamiento de HEGEL.

Hay que anotar, en primer lugar, esa duda que aparece continuamente sobre la misma existencia de la facultad. Existe la sospecha de que la Voluntad es una simple ilusión, un fantasma de la consciencia. «Una peonza», como decía HOBBES, «...lanzada por los niños...

(38) Nota del Editor: nos ha sido imposible encontrar esta referencia.

girando algunas veces, en otras ocasiones golpeando a los hombres en las espinillas, si fuese sensible ante su propio movimiento, pensaría que éste tiene su origen en su propia Voluntad, a menos que sintiera lo que la ha lanzado» (39). Y SPINOZA pensaba de una forma parecida: una piedra puesta en movimiento por una fuerza externa «creería de sí misma que es completamente libre, y pensaría que continúa moviéndose debido a su propio deseo», en el caso de que fuese «consciente de su propio esfuerzo», y, por supuesto, «capaz de pensar» (40). En otras palabras, «los hombres creen que son libres simplemente porque son conscientes de sus actos, e inconscientes de las causas que determinan esos mismos actos». De esta forma, los hombres son subjetivamente libres, mientras que objetivamente están sujetos a necesidad. Los corresponsales de SPINOZA plantean la objeción consiguiente. «Si ello estuviese garantizado, sería excusable toda maldad»; pero esto no le preocupa a SPINOZA lo más mínimo. Responde así: «los hombres malvados no son menos temibles ni menos dañinos cuando su maldad tiene su origen en la necesidad» (41).

Tanto HOBBES como SPINOZA admitían la existencia de la Voluntad como una facultad subjetivamente experimentada, y sólo negaban su libertad: «Reconozco esta libertad; reconozco que puedo hacer lo que quiero; pero afirmar que puedo querer si quiero, me parece un lenguaje absurdo». «Licencia o Libertad significan propiamente la ausencia de... impedimentos externos para el movimiento... Pero cuando ese impedimento para moverse está en la misma constitución de la cosa, no acostumbramos a decir: quiere licencia para, sino el poder de moverse; como ocurre con una piedra que está tirada en el suelo, o con un hombre que está sujeto al lecho a causa de enfermedad». Todas estas reflexiones están en completo acuerdo con la posición que los griegos tenían en este asunto. Lo que ya no guarda conexión con la filosofía clásica es aquella conclusión a la que llegaba HOBBES según la cual «Libertad y necesidad son consistentes: como ocurre con el agua, que tiene no sólo libertad para, sino también necesidad de deslizarse por el canal; una cosa parecida ocurre con las

---

(39) *English Works*, vol. V, pág. 55.

(40) Carta a G. H. SCHALLER, fechada en octubre 1674. Ver SPINOZA: *The Chief Works*, ed. R. H. M. Elwes, New York, 1951, vol. II, pág. 390.

(41) *Ethics*, pt. III, prop. II, nota, en *ibid.* vol. II, pág. 134, Carta a SCHALLER, en *ibid.*, pág. 392.

acciones que los hombres realizan voluntariamente; pero, debido a que todo acto de la voluntad humana... es provocado por alguna causa, y ésta por alguna otra, y así en una ininterrumpida cadena..., tienen su origen también en la necesidad. Así, en el caso de que alguien pudiese contemplar la sucesiva conexión de todas esas causas, se pondría de manifiesto la necesidad que se esconde en todas las acciones voluntarias de los hombres» (42).

La negación de la Voluntad está firmemente enraizada en las respectivas filosofías de HOBBES y SPINOZA. Y encontramos prácticamente el mismo argumento en SCHOPENHAUER, cuya filosofía está muy cerca de ser la opuesta a la de aquellos, y para quien la consciencia o la subjetividad eran la verdadera esencia del Ser: al igual que HOBBES, SCHOPENHAUER no niega la Voluntad, pero sí que ésta sea libre; existe un ilusorio sentimiento de libertad cuando se experimenta la volición; cuando delibero sobre lo que hacer a continuación, y, rechazando un cierto número de posibilidades, adopto una resolución en última instancia, lo hago «como si tuviese una voluntad libre... de forma parecida a si el agua pudiese hablar consigo misma y se dijese: puedo hacer grandes olas..., puedo precipitarme por una colina abajo..., puedo precipitarme formando espuma y a borbotones..., puedo ascender libremente en el aire como un torrente (...en la fuente) ...pero no estoy haciendo ninguna de esas cosas ahora, y permanezco voluntariamente quieta y clara en la charca» (43). John STUART MILL resume mejor este argumento en el pasaje que ya hemos citado: «Nuestra consciencia interior nos dice que tenemos un poder, y toda la experiencia exterior de la especie humana nos dice que nunca lo utilizamos» (44).

Lo que resulta llamativo de todas estas objeciones planteadas a la existencia misma de la facultad es, ante todo, que están construidas invariablemente en términos de la moderna noción de consciencia —un concepto que la filosofía antigua desconocía tanto como la novión de la Voluntad. El *synesis* griego —puedo compartir conmigo mismo el conocimiento (*syniēmi*) de cosas de las que nadie más puede

(42) *Leviathan*, ed. Michael OAKESHOTT, Oxford, 1948, cap. 21.

(43) *Essay on the Freedom of the Will*, pág. 43.

(44) *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1867), cap. XXVI, recogido de *Free Will*, eds. Sidney MORGENBESSER y James WALSH, Englewood Cliffs, 1962, pág. 59. La cursiva, mía.

ser testigo— es el predecesor más de la conciencia que de la consciencia (45), tal y como lo entendía PLATÓN cuando habla de cómo la memoria del que ha muerto violentamente da caza al homicida (46).

Podrían plantearse fácilmente las mismas objeciones en contra de la existencia de la facultad de pensar, pero se plantearon en muy raras ocasiones. Ciertamente, el tener en cuenta las consecuencias de HOBBES, si ello debe ser entendido como pensamiento, no está sujeto a semejantes sospechas, sino que esta capacidad de representar y calcular anticipándose coincide, más bien, con las deliberaciones del yo volente cerca de los medios para lograr un fin, o con la capacidad utilizada para resolver enigmas y problemas matemáticos. (Algo de semejante ecuación, obviamente, está detrás de la refutación que hace RYLE de «la doctrina de que existe una Facultad... de la "Voluntad"» y, por tanto, que ocurren procesos u operaciones que corresponden a lo que esta doctrina describe como "voliciones"». Utilizando las mismas palabras de RYLE: «Nadie llega a decir jamás cosas tales como que... llevó a cabo cinco rápidas y fáciles voliciones y otras dos lentas y dificultosas entre el mediodía y la hora de almorzar» (47). No se puede mantener con seriedad que productos imperecederos del pensamiento, como la «*Crítica de la Razón Pura*», de KANT, o la «*Fenomenología del Espíritu*», de HEGEL, puedan ser entendidos jamás en esos términos). Los únicos filósofos que conozco que hayan osado dudar de la existencia de la facultad de pensar fueron NIETZSCHE y WITTGENSTEIN. Este último sostenía en sus primeros ensayos de pensamiento que el yo pensante (lo que llamaba el «*vorstellendes Subjekt*», utilizando una terminología tomada de SCHOPENHAUER) podía «ser en último extremo una superstición», probablemente una «vacía ilusión, en tanto que el sujeto volente existe». Para justificar su tesis, WITTGENSTEIN reiteraba los argumentos que se utilizaron en el siglo XVII contra la negación que SPINOZA hiciera de la Voluntad, para sostener agudamente que «si la Voluntad no existía, tampoco existía... el sentido de la ética» (48). Al igual que sucedía con NIETZ-

(45) *Vid.* Martin KAHLER *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, págs. 46 y ss.

(46) *Vid. Laws,* libro IX, 865e.

(47) *Op. cit.,* págs. 63-64.

(48) *Notebooks 1914-1916,* ed. bilingue, trad. G. E. M. ANSCOMBE, New York, 1961; entrada bajo fecha 5 de agosto, 1916, pág. 80e; *cfr.* tambien págs. 86e-88e.

SCHE, puede decirse que WITTGENSTEIN tenía sus dudas tanto sobre la voluntad como sobre el pensamiento.

El preocupante hecho de que incluso los llamados voluntaristas de entre los filósofos, aquellos que estaban plenamente convencidos, como le sucedía a HOBBES, del *poder* de la voluntad, podían llegar fácilmente a dudar sobre su misma existencia puede ser esclarecido de alguna manera si examinamos la segunda de nuestras dificultades eternamente recurrentes. Lo que despertaba la desconfianza de los filósofos era. precisamente, la conexión inevitable con la Libertad —repitámoslo, la noción de una voluntad que no sea libre es una contradicción fundamental en términos: «Si tengo que querer necesariamente, ¿por qué necesito hablar en absoluto de querer?... Nuestra voluntad no sería tal voluntad a menos que estuviese en nuestro poder, y, porque está en nuestro poder, es libre» (49). Citemos a DESCARTES, quien podría contarse entre los voluntaristas: «Nadie, cuando se considera solo, yerra en experimentar el hecho de que querer y ser libre son una misma cosa» (50).

Como ya se ha dicho más de una vez, la piedra de toque de un acto libre —que va desde la decisión de saltar de la cama por la mañana o dar un paseo por la tarde, hasta las resoluciones más elevadas e importantes que determinan lo que será de nosotros en el futuro— es siempre que sabemos que podíamos haber dejado sin hacer lo que hicimos efectivamente. Parece como si la Voluntad se caracterizase por disfrutar de una libertad infinitamente mayor que el pensamiento; y tenemos que decir una vez más que este hecho innegable no ha sido sentido jamás como una bendición sin mácula. Así, leemos en DESCARTES: «Soy consciente de una libertad tan extensa que no está sujeta a límite alguno... Es la libre voluntad sólo... lo que hallo tan grande en mí que no puedo concebir la existencia de otra idea mayor; ...es la voluntad la que me hace conocer que... estoy hecho a la imagen y semejanza de Dios». Y añade DESCARTES a continuación que esta experiencia «consiste exclusivamente en el hecho de que... actuamos de tal forma que no somos conscientes en lo más mínimo de que alguna

(49) S. AGUSTÍN: *De Libero Arbitrio,* lib. III, secc. 3.

(50) En la Réplica a la Objeción XII contra la Primera Meditación: «que la libertad de la voluntad ha sido supuesta sin prueba». Ver *The Philosophical Works of Descartes,* trad. Elizabeth S. HALDANE y G. R. T. ROSS, Cambridge, 1970, vol. II, págs. 74-75.

fuerza externa a nosotros constriña nuestro poder de elegir hacer o dejar de hacer cualquier cosa» (51).

Al afirmar esto, DESCARTES dejó la puerta abierta, por un lado, a las dudas de los que vendrían detrás de él, y por otro, a las pretensiones de sus contemporáneos, «para que los decretos (divinos) armonizaran con la libertad de nuestra Voluntad» (52). El mismo DESCARTES, sin querer verse «envuelto en las grandes dificultades (que resultarían) del esfuerzo por reconciliar la omnipotencia y las previsiones futuras propias de Dios con la libertad humana», recurre explícitamente a las limitaciones beneficiosas «de nuestro pensamiento (el cual) es finito» y, por tanto, sujeto a ciertas reglas; por ejemplo, el axioma de no-contradicción, y las compulsivas «necesidades» de una verdad evidente en sí misma (53).

Precisamente, esa libertad «sin ley» que parece disfrutar la voluntad hizo que incluso KANT hablara ocasionalmente de la libertad como algo que quizá no sea más que «un simple ente del pensamiento, un fantasma del cerebro» (54). Otros, como SCHOPENHAUER, encontraron que era más sencillo reconciliar Libertad y Necesidad, y salvar así el dilema que es inherente al simple hecho de que el hombre es, al mismo tiempo, un ser pensante y volente —una fraudulenta coincidencia que acarrea las consecuencias más serias—, afirmando simplemente: «el hombre hace en todo momento sólo lo que quiere; y lo hace necesariamente. Esto es debido al hecho de que... *es* lo que quiere... Subjetivamente... todo el mundo siente que hace siempre solamente lo que quiere. Pero esto significa simple y llanamente que su actividad es una pura expresión de su propia existencia. Toda existencia mental, incluso la más baja, sentiría lo mismo en el caso de que *pudiera* sentir» (55).

La tercera dificultad con que nos enfrentamos está vinculada a ese dilema. A los ojos de los filósofos que hablaron en nombre del yo pensante, ha sido siempre el curso de la *contingencia* lo que condenó al reino de los asuntos meramente humanos a un «status» más bien in-

(51) Meditación IV, en *ibid.*, 1972, vol. I, págs. 174-175. La traducción es de la misma autora.

(52) *Principles of Philosophy*, en *ibid.*, parte I, prin. XL. pág. 235.

(53) *Ibid.*, prin. XLI, pág. 235.

(54) *Crítica de la Razón Pura*, B751.

(55) *Op. cit.*, págs. 98-99.

ferior dentro de la jerarquía ontológica. Pero, ya antes de la Edad Moderna, habían existido —no muchas, pero ciertamente algunas— vías de escape muy utilizadas al menos por los filósofos. En la Antigüedad, existía el *bios theōrētikos*: el pensador moraba en la vecindad de las cosas necesariamente y para siempre, aceptando su existencia en la medida en que ello es posible para los mortales. En la era de la filosofía cristiana, existía la *vita contemplativa* de los monasterios y las universidades, pero también existía el pensamiento consolador de la Divina Providencia, unido a la expectativa de una vida después de la muerte, allí donde todo lo que había sido contingente y carecía de sentido en este mundo se volvería cristalino como el agua; el alma, capaz de ver «con prístina claridad» y no ya «a través del color de cristal» alguno, podrá conocer no sólo «parcialmente», sino que incluso podrá «conocer como ella misma es conocida». Sin una esperanza de este tipo en el más allá, el mismo KANT habría condenado la vida humana por ser demasiado miserable, y habría juzgado el hecho de nacer como carente de sentido.

Resulta obvio que la progresiva secularización, o habría que decir con mayor propiedad la progresiva descristianización que vive el mundo moderno, unido, como si dijéramos, a un énfasis en el futuro completamente novedoso, un énfasis en el progreso y, por tanto, en cosas que no son ni necesarias ni sempiternas; ese proceso, pues, tendría la característica de exponer a los hombres de pensamiento a la contingencia de todas las cosas humanas con un radicalismo y de una forma tan despiadada como nunca jamás. Lo que había sido siempre, desde el fin de la Antigüedad, el «problema de la libertad», aparece ahora incorporado, como si dijéramos, al carácter azaroso de la historia, «pleno de sonido y de furia», «un cuento narrado por un idiota... que nada significa», al cual correspondía el carácter fortuito de las decisiones personales que tenían su origen en una voluntad libre que no era guiada ni por la razón ni por el deseo. Cuando este viejo problema volvió a aparecer con el ropaje de la nueva era, la Era del Progreso, la cuál está llegando a su fin tan sólo ahora, en nuestro tiempo (en la medida en que el Progreso se aproxima rápidamente a los límites que constriñen a la condición humana sobre la tierra), encontró su pseudo-solución en la *filosofía de la historia* del siglo XIX, cuyo máximo exponente alumbró una ingeniosa teoría de una Razón y un Significado ocultos en el transcurso de los acontecimientos del

mundo, dirigiendo las humanas voluntades a través de todas las contingencias hacia una meta postrera que en ningún momento habían imaginado. Completada esta narración —y HEGEL parece haber creído que el principio del fin de la narración era coetáneo con la Revolución Francesa—, el vistazo retrospectivo del filósofo, recurriendo al agudo esfuerzo del yo pensante, puede internalizar y recordar (*erinnern*) la significación y necesidad de un movimiento en desarrollo de manera que, una vez más, pueda enfrentarse con lo que es y con lo que no puede ser. En otras palabras, y finalmente, el proceso de pensamiento coincide una vez más con la auténtica Existencia: el pensamiento ha purificado la realidad de lo meramente accidental.

4. El problema de lo nuevo

Si volvemos a considerar las objeciones planteadas por los filósofos contra la Voluntad —contra la existencia de tal facultad, contra la noción de libertad humana implícita en ella, y contra la contingencia allegada a la libre voluntad, es decir, a un acto que, por definición, puede dejarse sin hacer—, resulta obvio que todos ellos se interesan mucho menos por lo que la tradición conoce como *liberum arbitrium,* la libertad de elegir entre dos o más objetos o tipo de conducta deseables, que por la Voluntad como un órgano para el futuro e idéntico al poder de iniciar algo nuevo. El *liberum arbitrium* decide entre cosas que son igualmente posibles y que se nos dan, como si dijéramos, en *statu nascendi* como meras potencialidades, considerando que un poder para comenzar algo realmente nuevo no podría verse precedido con justicia por ninguna potencialidad, la cual figuraría entonces como una de las causas del acto que se ha llevado a cabo.

Ya hice mención con anterioridad de la confusión que experimentaba KANT «al tratar con... un poder de iniciar *espontáneamente* una serie sucesiva de cosas o estados»; por ejemplo, si «en este momento me levanto de la silla... se inicia *absolutamente* una nueva serie con ese evento, a pesar de que —añade—, desde el punto de vista temporal, este suceso no es más que la continuación de una serie pre-

cedente» (56). Lo que resulta verdaderamente inoportuno es la idea de un comienzo *absoluto*, puesto que «un proceso que ocurra en el mundo podrá tener sólo un relativo primer inicio, ya que siempre se verá precedido por algún otro estado de cosas»; y esto es también cierto, naturalmente, en lo que concierne a la persona del pensador, en la medida en que yo, como pensante, nunca dejo de ser una apariencia entre apariencias, sin importar con qué grado de fortuna puedo haber extraído de ellas mentalmente. No cabe duda de que la misma hipótesis de un principio absoluto retrotrae hasta la doctrina bíblica de la Creación, diferenciándola de las teorías orientales de la «emanación», según la cual fuerzas que existían con anterioridad se desarrollaron y desplegaron en un mundo. Pero esta doctrina llega a ser razón suficiente en nuestro contexto sólo si añadimos que esa creación divina es *ex nihilo*; y de esa creación nada sabe la Biblia judía; se trata de un añadido realizado por ulteriores especulaciones (57).

Esas especulaciones hicieron su aparición cuando los Padres de la Iglesia habían empezado ya a explicar la fe cristiana en términos propios de la filosofía griega; es decir, cuando se enfrentaron con el *Ser*, para cuya designación la lengua hebrea carece de palabra alguna. Hablando en términos lógicos, parecería obvio que una ecuación del universo que incluyera al Ser debiera implicar a su opuesto, a saber, la «nada»; e incluso la transición de la Nada a Algo es lógicamente tan difícil que bien se pudiera sospechar que era el nuevo yo volente, descuidando doctrinas y credos, quien encontró la idea de un principio absoluto apropiado a su experiencia de elaboración de proyectos. Pues hay algo fundamentalmente erróneo en el ejemplo de KANT. Solamente si él, al levantarse de la silla, tiene algo en mente que desee hacer, entonces ese «acontecimiento» inicia un «nuevo proceso»; si no es ese el caso, si se levanta normalmente a esa hora, o si lo hace para alcanzar algo que necesita para seguir adelante con lo que está haciendo, tal suceso es en sí mismo «la continuación de un proceso anterior».

---

(56) *Crítica de la Razón Pura*, B478.

(57) *Vid.* Hans JONAS: «Jewish and Christian Elements in Philosophy», en *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974.

Pero permítasenos imaginar que fue una equivocación, y que KANT tenía en mente con toda claridad el «poder del espontáneo inicio» y que, por tanto, se sentía preocupado ante una posible reconciliación de una «nueva serie de actos y estados» con el contiuum temporal que interrumpe esa «nueva serie»: la solución tradicional del problema, incluso en esa época, habría sido la distinción que realizaba ARISTÓTELES entre potencialidad y actualidad; como si se pretendiese salvar la unidad del concepto de tiempo presuponiendo que la «nueva serie» estaba contenida potencialmente en la «serie precedente». Pero pronto se evidencia la insuficiencia de la explicación aristotélica: ¿Es que puede alguien mantener con seriedad que la sinfonía que produce un compositor fue «posible antes de que fuese actualidad»? (58) —a menos que se entienda por «posible» nada más que lo que no es claramente imposible; lo que, naturalmente, es completamente distinto a que haya existido en un estado de potencialidad, aguardando la llegada de algún músico, quien habría arrostrado el desafío de convertirlo en lo que es en la actualidad.

Pero, como BERGSON sabía muy bien, existe otra cara en este asunto. Desde la perspectiva de la memoria, es decir, mirando retrospectivamente, un acto libremente ejecutado pierde su aire de contingencia ante la evidencia de ser ahora un hecho realizado, por haberse convertido en parte y componente de la realidad en que vivimos. El impacto de la realidad es abrumador, hasta el punto de que somos incapaces de «seguir pensando en él»; el acto se nos aparece ahora a guisa de necesidad, una necesidad que en modo alguno es una simple ilusión de la consciencia, o dispuesta solamente por nuestra limitada capacidad de imaginar posibles alternativas. Esto se hace más obvio en el terreno de la acción, donde ningún acto, con toda seguridad, puede quedarse sin ser hecho; pero esto también es cierto, aunque quizá de una forma menos compulsiva, con los innumerables nuevos objetos que la fabricación humana añade constantemente al mundo y su civilización, tanto objetos de arte como objetos de uso. Resulta casi imposible *no considerar* las grandes obras de arte de nuestra herencia cultural, así como el estallido de las dos Guerras Mundiales, o cualquier otro de los eventos que han sido decisivos para la estructura misma de nuestra realidad. En las mismas palabras de BERGSON:

---

(58) Henri BERGSON: *Op. cit.*, pág. 13.

«Por el solo hecho de devenir, la realidad proyecta su sombra en un pasado infinitamente lejano; la realidad parece haber preexistido así, bajo la forma de su posibilidad, a su propia realización» («*Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation*») (59).

Desde esta perspectiva, que es la del yo volente, no es la libertad, sino la necesidad la que se configura como una fantasía de la consciencia. La perspicacia de BERGSON me parece que es elemental y muy significativa a la vez; pero, ¿puede dejar de serlo por el hecho de que esta observación, pese a su sencilla plausibilidad, no desempeñó jamás papel alguno en las interminables discusiones sobre necesidad *versus* libertad? Hasta donde yo sé, este punto fue tocado tan sólo una vez con anterioridad a BERGSON. Y fue Duns ESCOTO quien lo hizo, aquel solitario defensor de la primacía de la Voluntad sobre el Intelecto, e —incluso más— del factor contingencia en todo lo que existe. Si hay una cosa llamada filosofía cristiana, entonces Duns ESCOTO debería ser reconocido no sólo como «el pensador más importante de la Edad Media Cristiana» (60), sino quizá también como el único que no buscó un compromiso entre la fe cristiana y la filosofía griega, y como aquel que osó, sin embargo, alzar una insignia de verdad «cristiana (al decir) que Dios actúa contingentemente». «Aquellos que niegan que algún ser sea contingente —afirma ESCOTO—, deberían recibir tormento hasta que concediesen que cabe la posibilidad de que no sean atormentados» (61).

Se puede poner en duda que la contingencia, la última de las insignificancias para la filosofía clásica, haya irrumpido como una realidad en los primeros siglos de la era cristiana gracias a la doctrina bíblica —que «contraponía contingencia a necesidad, particularidad frente a universalidad, voluntad frente a intelecto», asegurando así «un lugar dentro de la filosofía para la "contingencia" frente al ses-

(59) *Ibid.*, pág. 15.

(60) Eso escribió Wilhelm WINDELBAND en su famosa *History of Philosophy* (1892), New York, 1960, pág. 314. También llama a Duns ESCOTO «el mayor de entre los escolásticos» (pág. 425).

(61) John DUNS ESCOTO, *Philosophical Writings: A Selection*, trad. Allan WOLTER, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1962, págs. 84 y 10.

go original del último» (62)—, o que las destructivas experiencias políticas de aquellos primeros siglos hayan forzado la presencia de truismos y plausibilidades del pensamiento antiguo. De lo que ya no cabe duda es de que el sesgo original en contra de la contingencia, lo particular y la Voluntad —y el consiguiente predominio de la necesidad, lo universal y el Intelecto—, sobrevivió al profundo desafío que sufrió en la Edad Moderna. Las filosofías religiosa y medieval, así como la secular y moderna, encontraron muchos y diferentes modos de asimilar la Voluntad, el órgano de la libertad y el futuro, al orden de cosas más antiguo. Dado que, no obstante, podemos volver nuestros ojos hacia esos temas, BERGSON está completamente en lo cierto *fácticamente* cuando dice: «La mayoría de los filosófos... son incapaces... de concebir una novedad e impredictibilidad radicales... Incluso aquellos, muy pocos, que creyeron en el *liberum arbitrium,* lo habían reducido a una simple "elección" entre dos o más opciones, como si esas opciones fuesen "posibilidades"... y la Voluntad se viese restringida a "realizar" una de ellas. Así, reconocían todavía... que todo viene dado. No parece que hayan tenido nunca la más ligera noción de una actividad completamente nueva... Y semejante actividad es, después de todo, la libre acción» (63). No cabe duda que, incluso hoy día, si atendemos a una disputa entre dos filósofos en la que uno de ellos argumenta en favor del determinismo y el otro en favor de la libertad, «será siempre el determinista quien parecerá tener razón... (La audiencia) se mostrará siempre de acuerdo con que es sencillo, claro y verdadero» (64).

Teóricamente hablando, el problema ha sido siempre que la libre voluntad —entendida como libertad para elegir, o como libertad para comenzar algo impredeciblemente nuevo— parece ser extremadamente incompatible, no sólo con la Divina Providencia, sino también con la ley de la causalidad; la libertad de la Voluntad puede ser basada en la fortaleza, o mejor habría que decir la debilidad, de la experiencia interior; pero esto no puede ser probado. La falta de plausibilidad del presupuesto o Postulado de la Libertad se debe a nuestras experiencias exteriores en el mundo de las apariencias, donde, como

(62) Hans JONAS: *Op. cit.*, pág. 29.
(63) *Op. cit.*, pág. 10.
(64) *Ibid.*, pág. 33.

una cuestión de hecho, y pese a KANT, en muy raras ocasiones iniciamos un nuevo proceso. Incluso BERGSON, cuya filosofía descansa por entero sobre la convicción de que «cada uno de nosotros tiene el conocimiento inmediato... de su libre espontaneidad» (65), admite que «aunque somos libres para querer volvernos hacia nosotros mismos, es muy raro que queramos hacerlo». Y «los actos libres son excepcionales» (66). (La mayoría de nuestros actos responden a costumbres, al igual que muchos de los juicios que formulamos cotidianamente tienen su origen en los prejuicios.)

El primero que rehusó consciente y deliberadamente avenirse con la falta de plausibilidad de la libre voluntad fue DESCARTES: «Sería absurdo dudar de lo que experimentamos y percibimos como existiendo en nuestro interior sólo porque no comprehendemos un asunto del que sabemos que su naturaleza nos es incomprehensible» (67). Pues «estas cuestiones son tal que cualquiera puede experimentarlas en sí mismo, antes que tenga que ser convencido de ellas, a través del raciocinio; pero... no parece prestarse atención a lo que el espíritu despacha dentro de sí mismo. Se rehusa, entonces, a ser libre, *si la libertad no satisface*» (68). Uno se ve tentado a replicar que el *Cogito* cartesiano no es nada más que un «despacho del espíritu dentro de sí mismo»; pero eso no se le ocurrió nunca ni a DESCARTES ni a aquellos que objetaron a su filosofía el que hablase del pensamiento, o del *cogitare*, como algo que se presupone sin prueba, un mero *datum* de la consciencia. ¿Qué es, pues, lo que otorga al *cogito me cogitare* su ascendencia sobre el *volo me velle* —incluso en DESCARTES, que era un «voluntarista»? *¿Es posible que los pensadores profesionales, basando sus especulaciones en la experiencia del yo pensante, estuviesen menos «complacidos» con la libertad que con la necesidad*? Resulta inevitable esta sospecha si consideramos la extraña conjunción de teorías registradas, teorías que intentan negar absolutamente la experiencia de la libertad «dentro de nosotros mismos», o debilitar la

(65) *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (1889), trad. F. L. POGSON, Harper Torchbooks, New York, 1960, pág. 142.

(66) *Ibid.*, págs. 240 y 167.

(67) *Principles of Philosophy*, prin. XLI, en *The Philosophical Works of Descartes*, pág. 235.

(68) Réplica a las Objeciones a la Meditación V, *op. cit.*, pág. 225. La cursiva, mía.

libertad reconciliándola con la necesidad por mediación de especulaciones dialécticas que son completamente «especulativas», y en las que no pueden apelar a cualquier experiencia sea cual fuese. Tal sospecha se ve reforzada cuando uno considera lo estrechamente vinculadas que se encuentran todas las teorías de la libre voluntad con el problema del mal. Así, S. AGUSTÍN inicia su tratado *De libero arbitrio voluntatis (La libre elección de la voluntad)* con la siguiente pregunta: «Decidme, por favor, si Dios no es la causa del mal». Se trataba de una pregunta que fue formulada por primera vez en toda su complejidad por S. PABLO (en la Epístola a los Romanos), y generalizada después en ¿cuál es la causa del mal?, con muchas variaciones que hacían referencia a la existencia tanto del daño físico causado por la destructiva naturaleza como por la deliberada malicia provocada por los hombres.

El problema, en todo su conjunto, ha cautivado a los filósofos, y sus intentos por resolverlo no han tenido jamás demasiado éxito; como si de una regla se tratase, sus argumentos eluden el tema en su cruda simplicidad. El mal, o es auténtica realidad negada (existe sólo en tanto que una modalidad deficiente del bien), o es explicado desde lejos como una especie de ilusión óptica (el fallo está en nuestro limitado intelecto, que yerra en acomodar propiamente algo particular en el conjunto armónico que lo justificaría); y todo esto construido sobre el presupuesto no argumentado de que «solamente el todo es auténticamente real en la actualidad» (*«nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit»*), en palabras de HEGEL. El mal, no como algo distinto a la libertad, parece formar parte de aquellas «cosas sobre las que los más formados e ingeniosos hombres pueden saber prácticamente nada» (69).

5. El choque entre el pensamiento y la voluntad: la tonalidad de las actividades mentales

Si uno contempla estos antecedentes con mirada no velada por teorías y tradiciones, ya sean religiosas o seculares, resulta muy difícil eludir la conclusión de que los filósofos son genética-

(69) Duns ESCOTO: *op. cit.*, pág. 171.

mente incapaces de llegar a términos con algunos fenómenos del espíritu y su posición en el mundo; de que ya no podemos confiar en los hombres de pensamiento para llegar a una justa estimación de la Voluntad, al igual que no podíamos confiar en ellos para llegar a una estimación justa del cuerpo. Pero la hostilidad que muestran los filósofos con respecto al cuerpo es bien conocida y puede encontrarse al menos desde PLATÓN. Ello no se debe de manera primordial a lo poco fidedigna que se muestra la experiencia de los sentidos —puesto que esos errores pueden ser corregidos— o a la famosa falta de reglamentación de las posiciones —ya que éstas pueden ser controladas por la razón—, sino a la simple e incorregible naturaleza de nuestras necesidades y requerimientos corporales. El cuerpo, como señala PLATÓN acertadamente, siempre «quiere que lo cuiden», e incluso bajo las mejores circunstancias —salud y ociosidad por un lado, y por otro una república bien gobernada— interrumpirá con sus siempre recurrentes demandas la actividad del yo pensante; en términos del mito de la caverna, forzará al filósofo a regresar del cielo de las Ideas a la Caverna de los asuntos humanos. (Está muy extendido achacar esta hostilidad al repudio que de la carne hace el cristianismo. Pero no sólo es cierto que esa hostilidad es mucho más antigua; se podía argumentar incluso que uno de los dogmas cristianos cruciales, la resurrección de la carne, como algo distinto de las viejas especulaciones acerca de la inmortalidad del alma, mantiene un acusado contraste no sólo con las agnósticas creencias comunes, sino también con las nociones comunes de la filosofía clásica).

La hostilidad del yo pensante hacia la Voluntad es, naturalmente, de una clase bien diferente. El choque aquí se produce entre dos actividades *mentales* que se muestran incapaces de coexistir. Cuando conformamos una volición, esto es, cuando proyectamos nuestra atención sobre algún proyecto futuro, estamos abordando el mundo de las apariencias no menos que cuando seguimos un curso de pensamiento. El pensamiento y la voluntad son antagonistas tan sólo en la medida en que afectan a nuestros estados psíquicos; es cierto que ambos traen a nuestro espíritu lo que está ausente; pero el pensamiento coloca en un perdurable presente lo que es o al menos lo que ha sido, en tanto que la voluntad, tendiendo hacia el futuro, se mueve en un mundo en el que no existen tales certidumbres. Nuestro aparato psíquico —el alma como algo distinto del espíritu— está equipado para

enfrentarse con lo que se le acerca procedente de aquella región de lo desconocido por medio de la expectación, cuyos medios primordiales son la esperanza y el temor. Los dos modos de sentimiento están íntimamente conectados, de manera que cada uno de ellos se muestra propenso a virar hacia su aparente opositor, y, debido a las incertidumbres de la región, estos cambios se producen casi automáticamente. Toda esperanza lleva dentro de sí misma un temor, y todo temor sana retornando a la correspondiente esperanza. Debido a su naturaleza cambiante, inestable e inquieta, la antigüedad clásica incluía el temor y la esperanza entre los malignos dones que se contenían en la caja de Pandora.

Lo que el alma demanda del espíritu en esta incómoda situación no es tanto un don profético que pueda desentrañar el futuro, y confirmar de esa manera la esperanza o el temor; mucho más tranquilizadora que los fraudulentos juegos de los vaticinadores de fortuna —augures, astrólogos y gentes parecidas— es la no menos fraudulenta teoría que dice poder demostrar que lo que es o será «tenía que ser», citando la feliz expresión de Gilbert RYLE (70). El fatalismo, que efectivamente «no ha sido definido por ningún filósofo de primera o segunda fila... y a duras penas ha sido atacado», ha tenido sin embargo una asombrosa carrera de éxitos en el pensamiento popular a través de los siglos; «todos tenemos nuestros momentos fatalistas», como dice RYLE (71), y la razón de ello se encuentra en que ninguna otra teoría puede ofrecer un respiro con tanta eficacia a cualquier compulsión para actuar, a cualquier impulso por elaborar un proyecto; en pocas palabras, a cualquier forma del yo-quiero. Estas ventajas existenciales del fatalismo son señaladas claramente en el tratado de CICERÓN *De Fato,* recogiendo todavía la argumentación clásica sobre el caso. Frente a la proposición «Todo está ordenado de antemano», CICERÓN utiliza el siguiente ejemplo: cuando enfermas, «está previsto de antemano que te recuperarás o que no te recuperarás, llames o no a un médico» (72); y, naturalmente, también estará previsto de antemano si vas a llamar o no al médico. De esta forma, el argu-

---

(70) Ver su exhaustivo examen del argumento fatalista. «It Was to Be», en *Dilemmas,* Cambridge, 1969, págs. 15-35.

(71) *Ibid.,* pág. 28.

(72) *De Fato,* xiii, 30-14, 31.

mento cae en una «regresión infinita» (73). Se le rechaza bajo el rótulo de «argumento enfermizo», porque obviamente «conducirá a abolir completamente de la vida la acción».

Su mayor atractivo está en que a través de él, «el espiritu se ve liberado de toda necesidad de movimiento» (74). En nuestro contexto, el interés de la proposición descansa en el hecho de que consigue su propósito aboliendo el tiempo futuro o asimilándolo al pasado. Lo que *será* o puede ser, «*tenía* que ser», pues «todo lo que será, *si será efectivamente*, no puede ser concebido como no siendo» («*quicquid futurum est, id intelligi non potest, si futurum sit, non futurum esse*»), como decia LEIBNIZ (75). La cualidad aquietadora de la fórmula procede de lo que HEGEL denominaba «la calma del pasado» («*die Ruhe der Vergangenheit*») (76), una quietud garantizada por el hecho de que lo que es pasado no puede haberse dejado de hacer, y que la Voluntad «no puede querer ir hacia atrás» (77).

No se trata del futuro como tal, sino del futuro en cuanto *proyecto* de la Voluntad que *niega* lo dado. En HEGEL y MARX el poder de la negación, cuyo motor empuja a la Historia hacia adelante, se deriva de la capacidad que la Voluntad tiene para actualizar un proyecto: el proyecto niega el momento presente tanto como el pasado, amenazando de esa forma la perdurabilidad del presente del yo pensante. En la medida en que el espíritu, al extraer del mundo de las apariencias, extrae lo ausente —lo que ya no es, tanto como lo que todavía no es— en su propia presencia, parece como si pasado y futuro pudieran unirse bajo un común denominador, quedando de esa manera a salvo del flujo del tiempo. Pero el *nunc stans*, la brecha existente entre pasado y futuro donde habíamos localizado al yo pensante, no puede reaccionar con la misma ecuanimidad ante los proyectos ela-

---

(73) *Ibid.*, V, 35.

(74) Como CRISIPO había señalado ya. Ver *ibid.*, xx, 48.

(75) *Confessio Philosophi*, ed. bilingue, ed. Otto Saame, Frankfurt, 1967, pág. 66.

(76) *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, Lasson ed., Leipzig, 1923, pág. 204. en «*Naturphilosophie I A: Begriff der Bewegung*».

(77) Ver Friedrich NIETZSCHE *Thus Spoke Zarathustra*, en *The Portable Nietzsche*, trad. por Walter KAUFMANN, New York, 1954, pág. 251. Exactamente, el punto II, «Sobre la Redención»: La voluntad no puede querer ir hacia atrás... Que el tiempo no puede correr hacia atrás, esa es su cólera; "que lo que fue" es el nombre de la piedra que él no puede mover».

borados por la voluntad para el futuro en tanto que puede absorber lo que ya no es sin tener en cuenta perturbación alguna procedente del mundo exterior. Toda volición, a pesar de ser una actitud mental, guarda relación con el mundo de las apariencias en el que deberá llevarse a cabo su proyecto; en flagrante contraste con el pensamiento, ninguna volición se realiza jamás para sí misma, ni encuentra su cumplimiento en el mismo acto. Ocurre que toda volición no sólo atañe a particularidades, sino que —y esto es de una gran importancia— mira más allá hacia su propio fin, cuando el querer algo se transformará en hacer algo. En otras palabras, el modo normal del yo volente es la impaciencia, el desasosiego y la inquietud (*Sorge*); y lo es no sólo a causa de la reacción del alma ante el futuro bajo la forma del terror y la esperanza, sino también porque el proyecto de la voluntad presupone un yo-puedo que bajo ningún concepto está garantizado. Esa desasosegada inquietud de la Voluntad solamente puede ser acallada por el puedo-y-hago; es decir, por una suspensión de su propia actividad y por la liberación del espíritu de su dominación.

En pocas palabras, la voluntad siempre quiere *hacer* algo, despreciando así implícitamente el puro pensamiento cuya actividad toda depende de «no hacer nada». Cuando examinemos la historia de la Voluntad, tendremos ocasión de ver que ningún teólogo o filósofo ha alabado jamás la «dulzura» de la experiencia del yo volente tal como los filósofos hicieron con la del yo pensante. (Señalemos dos importantes excepciones: Duns ESCOTO y NIETZSCHE, quienes entendían la Voluntad como una clase de poder —«*voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*». Es decir, el yo volente se deleita consigo mismo —«*condelectari sibi*»— hasta el punto de que el yo-quiero anticipa un yo-puedo; el yo-quiero-y-yo-puedo es el deleite de la Voluntad) (78).

A este respecto —permitáseme llamar a esto la «tonalidad» de las actividades mentales—, la capacidad que tiene la Voluntad de tener presente lo que todavía no es resulta ser el polo completamente opuesto del recuerdo. El recuerdo posee una afinidad mental con el pensamiento; como ya he dicho, todos los pensamientos son pensamientos repensados. Los cursos de pensamiento brotan natural, casi automáticamente del recuerdo sin intervalo alguno. He aquí por qué

(78) *Vid.* cap. III, pág. 142 y nota 89.

anamnēsis, en PLATÓN, podía convertirse en una hipótesis plausible de cara a la capacidad humana de aprendizaje, y por qué S. AGUSTÍN podía hacer equivaler, de manera tan justificada, espíritu y *memoria.* El recuerdo puede afectar al alma con la añoranza del pasado; pero esta nostalgia, aunque puede inspirar pena y aflicción, no trastorna la ecuanimidad del espíritu porque concierne a cosas que están fuera del alcance de nuestro poder para cambiarlas. El yo volente, por el contrario, al mirar hacia adelante y no hacia atrás, trae entre manos cosas que están en nuestro poder, pero cuya cumplimentación no es totalmente segura. La tensión resultante, al contrario de la excitación más bien estimulante que puede acompañar a las actividades que intentan resolver un problema, provoca una suerte de inquietud en el alma que raya fácilmente en desorden, una mezcla de temor y esperanza que llega a ser insufrible cuando se descubre que, como diría S. AGUSTÍN, querer y ser capaz de ejecutar, *velle* y *posse,* no son idénticos. Solamente puede eliminarse la tensión haciendo; es decir, renunciando a la actividad mental; dejar la voluntad para tomar el pensamiento no produce sino una parálisis temporal de la voluntad, así como dejar el pensar para tomar la voluntad es experimentado por el yo pensante como una parálisis temporal de la actividad pensante.

En términos de tonalidad —esto es, en términos de la manera en que el espíritu afecta al alma y produce sus *modos,* sin tener en cuenta los sucesos exteriores, y creando de esta forma una especie de *vida* del espíritu— el modo predominante del yo pensante es la *serenidad,* el mero disfrute de una actividad que nunca tiene que vencer la resistencia de la materia. En la medida en que esta actividad está estrechamente conectada con el recuerdo, su modo se inclina hacia la melancolía —que es, si atendemos a los criterios de KANT y ARISTÓTELES, el modo característico del filósofo. El modo predominante de la Voluntad es la *tensión*, que arruina la «tranquilidad del espíritu», el «*animi tranquillitas*», de LEIBNIZ, sobre el que, llega a decir, hacen hincapié todos los «filósofos serios» (79), y que él mismo encontró en cursos de pensamiento en los que se ponía de manifiesto que éste es «el mejor de los mundos posibles». Desde esta perspectiva, la única tarea que se le permite a la Voluntad es, efectivamente, «querer no querer», puesto que todo acto de Voluntad puede solamente interferir

(79) *Op. cit.*, pág. 110.

con la «armonía universal» del mundo, en el cual «todo lo que es, mirado desde la perspectiva del Todo, es lo mejor» (80).

De esta forma, y con una admirable consistencia, LEIBNIZ concluye que el pecado de Judas reside no en la traición que le hizo a Jesús, sino en su suicidio: al condenarse a sí mismo, condenaba implícitamente a toda la creación divina; al detestarse a sí mismo, detestaba al Creador (81). Encontramos la misma idea, aunque en su versión más radical, en una de las censuradas frases del Maestro ECKHART: «Si un hombre estuviese correctamente dispuesto, aunque hubiese cometido mil pecados mortales no deploraría haberlos cometido» («*Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätte, dürfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nicht wollen, sie nicht begangen zu haben*») (82).

Permítasenos conjeturar que ese alarmante rechazo del arrepentimiento por parte de dos pensadores cristianos, en ECKHART estaba motivado por un exceso de fe que exigía, al igual que hiciera Jesús, que el pecador se perdonase a sí mismo como había solicitado el perdón de los demás, «siete veces al día»; porque la alternativa habría sido declarar que hubiera sido mejor —no sólo para él, sino para la Creación toda— el no haber nacido («más vale que le cuelguen al cuello una piedra de molino, y le hundan en lo profundo del mar»; mientras que en LEIBNIZ podemos interpretar esto como una victoria última del yo pensante sobre el yo volente, debido a que el último y fútil intento de querer ir hacia atrás, si tuviese éxito, sólo podría culminar en el aniquilamiento de todo lo que es.

6. La solución de Hegel: La filosofía de la historia

Ningún filósofo ha descrito al yo volente en su choque con el yo pensante con mayor simpatía, clarividencia, y con tantas consecuencias para la historia del pensamiento como lo hizo HEGEL. Se trata de un asunto bastante complejo; y ello debido no sólo a la terminología que HEGEL usara, tan esotérica y tan personal; se debe también al hecho de que aborda el problema en el curso de sus especulaciones so-

(80) *Ibid.*, pág. 122.

(81) *Ibid.*, págs. 42, 44, 76, 92, 98, 100.

(82) Citado por Walter LEHMANN en su Introducción a una antología de los escritos alemanes, *Meister Eckhart*, Gottingen. 1919, sent. 15, pág. 16.

bre el tiempo, y no en aquellos pasajes más bien magros, aunque no por ello insignificantes —en la «*Fenomenología del Espíritu*», la «*Filosofía del Derecho*», la «*Enciclopedia*» y la «*Filosofía de la Historia*»—, en los que aborda directamente el tema de la voluntad. Esos pasajes han sido reunidos e interpretados por Alexandre KOYRÉ en un artículo poco conocido, pero de gran importancia (publicado en 1934 bajo el confuso título de «*Hegel à Iéna*») (83), dedicado a los cruciales textos de HEGEL sobre el Tiempo, desde la primera «*Jenenser Logik*» y la «*Jenenser Realphilosophie*», hasta la «*Fenomenología*», la «*Enciclopedia*», y los diversos manuscritos pertenecientes a la «*Filosofía de la Historia*». La traducción y los comentarios que hiciera KOYRÉ constituyeron «la fuente y las bases» de la interpretación enormemente decisiva que Alexandre KOJÈVE hiciera de la «*Fenomenología*» (84). En lo que sigue, me mantendré muy próxima a la argumentación de KOYRÉ.

Su tesis central es que «la mayor originalidad» de HEGEL reside en su «insistencia en el futuro, en otorgarle al futuro primacía sobre el pasado» (85). Ello no debiera sorprendernos si no se tratase de HEGEL. ¿Por qué razón un pensador del siglo XIX, que compartía la confianza que sus predecesores de los siglos XVII y XVIII, al igual que también sus contemporáneos, habían depositado en el Progreso, no debería arrastrar la inferencia adecuada y conceder primacía al futuro sobre el pasado? Después de todo, el mismo HEGEL había dicho que «cada uno es hijo de su tiempo, y por lo tanto la filosofía es *su tiempo comprehendido en el pensamiento*». Pero también dijo en el mismo contexto que «es tarea de la filosofía comprender lo existente, pues lo que existe es la razón», o «es *pensamiento* lo que es, y lo que es, existe sólo en la medida en que es pensamiento» (« *Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist*») (86). Y precisamente sobre esta premisa fundamenta la aportación más importante y decisiva que HEGEL hiciera a la filosofía. Pues HEGEL es, sobre todo, el primer pensador que concibió una filosofía de la historia; es

---

(83) El ensayo está ahora disponible en *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*, París, 1961.

(84) Ahora disponible en inglés: *Introduction to the Readings of Hegel*, ed. Allan Bloom, New York, 1969. pág. 134.

(85) *Op. cit.*, pág. 177.

(86) *Philosophy of Right*, Prefacio; *Encyclopedia*, n.° 465 en la 2.ª ed.

decir, que concibió el pasado: rememorar a través de la mirada que se dirige hacia atrás del yo pensante y del yo rememorativo es «internalizar» (*er-innern*). es llegar a ser parte y componente del espíritu a través «del esfuerzo del concepto» («*die Anstrengung des Begriffs*»); y de esa manera internalizadora es como se logra la «*reconciliación*» del Espíritu con el Mundo. ¿Se trata, pues, del mayor triunfo del yo pensante, representado en este escenario? En su abandono del mundo de las apariencias, el yo pensante ya no tiene que pagar el precio de la «inclinación a retirarse» y la alienación del mundo. Según HEGEL, el espíritu, en un consumado esfuerzo de reflexión, puede asimilar en si mismo —absorber dentro de él mismo, como si dijéramos— ciertamente no todas las apariencias, pero sí aquello que en ellas es significativo, dejando de lado todo lo que no es asimilable como un accidente irrelevante, sin consecuencia alguna, ya sea para el curso de la Historia o para el hilo general del pensamiento discursivo.

La primacía del pasado, sin embargo, —como descubrió KOYRÉ— desaparece por completo cuando HEGEL empieza a discutir el Tiempo; éste es para él, fundamentalmente, «tiempo humano» (87), cuyo flujo, por así decirlo, experimenta el hombre en primer término sin pensarlo, como un consumado movimiento, hasta que empieza a reflexionar sobre el significado de los acontecimientos que suceden en el exterior. Resulta entonces que la atención del espíritu se dirige primordialmente hacia el futuro; es decir, hacia el tiempo que está en proceso de llegar a nosotros (reflejado, como ya he dicho, en el alemán *Zukunft*, de *zu kommen*; al igual que el francés *avenir* se deriva de *à venir*), y este anticipado futuro niega el «duradero presente» del espíritu, transformándolo en un anticipado «ya-no». En este contexto, «la dimensión dominante del tiempo es el futuro, el cual es prioritario con respecto al pasado». «El tiempo encuentra su verdad en el futuro, puesto que es el futuro el que terminará y culminará al Ser. Pero el Ser, culminado y realizado, pertenece como tal al Pasado» (88). Esta inversión de la secuencia temporal ordinaria —pasado-presente-futuro— es provocada por la humana negación de su presente: «dice *no* a su Momento Presente», y crea así su propio futuro (89). El mismo HEGEL no menciona la Voluntad en este contex-

(87) *Op. cit., loc. cit.*

(88) *Ibid.*, págs. 177 y 185, nota.

(89) *Ibid.*, pág. 188.

to, como tampoco lo hace KOYRÉ; pero parece obvio que la facultad que subyace tras la negación del Espíritu no es el pensamiento, sino la voluntad, y que la descripción que HEGEL hiciera de la experiencia humana del tiempo guarda relación con la secuencia temporal que es apropiada al yo volente.

Y resulta apropiada porque el yo volente, al constituir su proyecto, vive efectivamente para el futuro. En las conocidas palabras de HEGEL, la razón por la que «el presente (el Ahora) no puede resistir al futuro» no es, bajo ningún concepto, la inexorabilidad con la que todo hoy es seguido por un mañana (puesto que este mañana, si no es proyectado y gobernado por la Voluntad, podría muy bien ser una mera repetición de lo que fue antes —como en efecto ocurre a menudo); el hoy, en su misma esencia, se ve amenazado solamente por la interferencia del espíritu, el cual lo niega y, en virtud de la Voluntad, evoca el ausente todavía-no, cancelando mentalmente el presente, o, incluso, mejor, contemplando el presente como esa efímera duración temporal cuya esencia es no ser: «El Ahora está vacío... se llena a sí mismo en el futuro. El futuro es su realidad» (90). Desde la perspectiva del yo volente, «el futuro está directamente en el interior del presente, en el que se ve contenido como su hecho negativo. El Ahora es tanto el ser que desaparece como también el no ser (que)... deviene Ser» (91).

En la medida en que el sí mismo se identifica con el yo volente —y tendremos ocasión de ver que esa identificación es propuesta por algunos de los voluntaristas que derivan el *principium individuationis* a partir de la facultad volente—. existe «en una continua transformacion de (su propio) futuro en un Ahora, y deja de ser el día en que no haya futuro, cuando no haya nada por venir (*le jour où il n'y a plus d'avenir, où rien n'est plus à venir*), cuando todo ha llegado y nada quede por ser "realizado"» (92). Contemplada desde la perspectiva de la Voluntad, la Edad Antigua consiste en el encogimiento de la futura dimensión, y la muerte del hombre significa no tanto su desaparición del mundo de las apariencias cuanto su pérdida final de un fu-

(90) *Jenenser Logik*, pág. 204.

(91) KOYRÉ: *Op. cit.*, pág. 183, citando a HEGEL, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1932, vol. II, págs. 10 y ss.

(92) KOYRÉ: *Op. cit.*, pág. 177.

turo. Esta pérdida, no obstante, coincide con la última realización de la vida individual, la cual en su final, habiendo escapado del incesante cambio del tiempo y de la inseguridad de su propio futuro, se abre a sí misma a la «tranquilidad del pasado», y por tanto a la inspección, reflexión, y a la mirada hacia atrás del yo pensante a la búsqueda del significado. De aquí que, desde el punto de vista del yo pensante, la Edad Antigua, en palabras de HEIDEGGER, sea el tiempo de la meditación; o, en palabras de SÓFOCLES, el tiempo de «paz y libertad» (93) —una liberación de la servidumbre, y no sólo de la de las pasiones del cuerpo, sino de toda consumidora pasión que el espíritu insufla en el alma, la pasión de la voluntad llamada «ambición».

En otras palabras, el pasado comienza con la desaparición del futuro; y en esa tranquilidad, el yo pensante se afirma a sí mismo. Pero esto sucede solamente cuando todo ha llegado a su fin; cuando el Devenir, en cuyo proceso el Ser se despliega y desarrolla, se ha detenido. Pues «la intranquilidad es el terreno del Ser» (94); es el precio pagado por la Vida, al igual que la muerte, o más bien, la anticipación de la muerte, es el precio pagado por la tranquilidad. Y el desasosiego del vivir no tiene su origen en la contemplación ya sea del cosmos o de la historia; no es el efecto de un movimiento externo —el incesante movimiento de las cosas naturales, o las incesantes subidas y bajadas de los humanos destinos; está localizado en, y a la vez es engendrado por el espíritu del hombre. Encontramos en HEGEL bajo la forma de la «auto-constitución del Tiempo» (95) lo que en el pensamiento existencial posterior llegó a ser la noción de la auto-producción del espíritu del hombre: el hombre no es sólo temporal; él *es* el Tiempo.

Sin él, podría existir el movimiento y la marcha, pero no habría Tiempo. Y tampoco podría haber Tiempo si el espíritu del hombre estuviese equipado sólo para pensar, para reflexionar sobre lo dado, sobre lo que es tal como es y no puede ser de otra forma; en tal caso, el hombre viviría mentalmente en un eterno presente. El hombre sería incapaz de darse cuenta de que una vez no fue, y de que un día ya no será más; esto es, sería incapaz de comprender lo que para él signi-

(93) PLATÓN: *República*, 329b-c.
(94) KOYRÉ: *Op. cit.*, pág. 166.
(95) *Ibid.*, pág. 174.

fica existir (debido al punto de vista de HEGEL, según el cual el espíritu humano produce el tiempo, se logra su otra identificación más obvia de lógica e historia; y esa identidad es, en efecto, y como hace tiempo señalara Léon BRUNSCHVICG, «uno de los pilares fundamentales de su sistema») (96).

Pero en HEGEL el espíritu produce el tiempo solamente en virtud de la voluntad, su órgano del futuro, y el futuro en esta perspectiva es también la fuente del pasado, en la medida en que es engendrado mentalmente por la anticipación que el espíritu realiza de un segundo futuro, en el momento en que el inmediato *seré* devenga un habré *sido*. En este esquema, el pasado es producido por el futuro, y el pensamiento, que contempla el pasado, es el resultado de la Voluntad. Pues la voluntad, en último extremo, anticipa la última frustración de los proyectos de la voluntad, que es la muerte; ellos también, algún día, habrán sido. (Puede ser interesante subrayar que HEIDEGGER llega a decir, asimismo: «*Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft*» —el pasado, el «habiendo sido», tiene su origen, en cierto sentido, en el futuro) (97).

Para HEGEL, el hombre no se distingue de otras especies animales porque sea un *animal rationale*, sino porque es la única criatura viviente que sabe de su propia muerte. En este último punto de la anticipación que hace el yo volente, el yo pensante se constituye a sí mismo. Anticipando la muerte, los proyectos de la voluntad toman la apariencia de un pasado anticipado, y pueden convertirse en cuanto tales en objeto de reflexión; es en este sentido en el que HEGEL sostiene que solamente el espíritu que «no ignora la muerte» es el que capacita al hombre a «dominar la muerte», a «permanecer y mantenerse a sí mismo dentro de ella» (98). Para decirlo con las palabras de KOYRÉ: en el momento en que el espíritu se enfrenta con su propio fin, «el incesante movimiento de la dialéctica temporal queda detenido, y el tiempo se ha "realizado" a sí mismo; este tiempo "realizado" cae natural y plenamente dentro del pasado», lo que significa que «el futuro ha perdido su poder sobre él» y se muestra listo para el presente duradero del yo pensante. Así, resulta que «el verdadero Ser (del fu-

(96) KOYRÉ; «La terminologie hégélienne», en *op. cit.*, pág. 213.
(97) Martín HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, n.° 65, pág. 326.
(98) KOYRÉ: *Op. cit.*, pág. 188, citando la *Phänomenologie des Geistes*.

turo) va a ser el Ahora» (99). Pero en HEGEL ese *nunc stans* ya no es temporal; es un «*nunc aeternitatis*», ya que la eternidad es para HEGEL también la naturaleza quintaesencial del Tiempo, la «imagen de eternidad» platónica, vista como el «eterno movimiento del espíritu» (100). El Tiempo en sí mismo es eterno en «la unión del Presente, el Futuro y el Pasado» (101).

Simplifiquemos: El que exista una cosa como la *Vida* del espíritu se debe a que éste posee un órgano para el futuro con su consecuente «desasosiego»; existe una cosa llamada la vida del *Espíritu* porque existe la muerte, la cual, prevista como un absoluto final, interrumpe la voluntad y transforma el futuro en un anticipado pasado, transforma los proyectos de la voluntad en objetos del pensamiento, y las expectativas del alma en un recuerdo anticipado. Así resumida y supersimplificada, la doctrina de HEGEL suena tan moderna, la primacía del futuro en sus especulaciones sobre el tiempo suena tan bien afinada con la fe dogmática que su siglo depositaba en el Progreso, y su contraposición del pensamiento frente a la voluntad, y vuelta otra vez al pensamiento, tan ingeniosa como la solución que diera un moderno filósofo al problema de cómo llegar a términos con la tradición de una manera aceptable para la Edad Moderna; y así, uno se siente inclinado a rechazar la construcción hegeliana como una verdadera contribución a los problemas del yo volente. Incluso en sus especulaciones sobre el tiempo, HEGEL tiene un extraño predecesor para el que nada podría ser más extraño que la noción de Progreso, ni nada menos interesante que descubrir una ley que gobierne los humanos acontecimientos.

Ese predecesor es PLOTINO. Este también sostiene que el espíritu humano, el «alma» (*psychē*) del hombre, es la que origina el tiempo. El tiempo es generado por la «sobre-actividad» natural del alma (*polypragmōn*, un término sugestivamente entrometido); anhelando su propia inmortalidad futura, ésta «busca más allá de su presente estadio», y así continuamente «se desliza hacia un "próximo" y un "después", y hacia lo que no es lo mismo sino algo más y, más tarde, algo más otra vez. Y haciendo eso, recorremos un amplio trecho de

(99) KOYRÉ: *Op. cit.*, pág. 183, citando la *Jenenser Realphilosophie.*
(100) KOYRÉ: «Hegel à Iéna», en *op. cit.*, pág. 188.
(101) KOYRE: *Op. cit.*, pág. 185, citando la *Jenenser Realphilosophie.*

nuestro camino (hacia nuestra futura eternidad) y construimos el tiempo, la imagen de la eternidad». De esta forma, «el tiempo es la vida del alma»; puesto que «la separación de la vida implica tiempo», el alma «produce la sucesión (de tiempo) conjuntamente con su actividad» bajo la forma de «pensamiento discursivo», cuya discursividad corresponde con «el movimiento del alma de pasar de una forma de existencia a otra»; de aquí se deriva que el tiempo «no es un acompañamiento del Alma... sino algo que está en ella y con ella» (102). En otras palabras, tanto para PLOTINO como para HEGEL, el tiempo es generado por el desasosiego innato al espíritu, por su tendencia hacia el futuro, por sus proyectos y su negación del presente estadio. Y, en ambos casos, la verdadera culminación del tiempo es la eternidad; o, en términos seculares, hablando existencialmente, que el espíritu deje la voluntad para tomar el pensar.

A pesar de que eso puede ser así, hay muchos pasajes en HEGEL que indican que su filosofía no está tan inspirada en las obras de sus predecesores, ni es tanto una reacción ante sus opiniones, ni tampoco un intento por «resolver» los problemas que tiene planteados la metafísica, ni, en pocas palabras, tan libresco como los sistemas de casi todos los filósofos posteriores a la Antigüedad; y no sólo aquellos que vivieron antes que él, sino también esos otros que todavía no habían nacido. En los últimos tiempos, ha sido reconocida esa peculiaridad muy a menudo (103). Fue HEGEL quien, al construir una filosofía de la historia secuencial que correspondiese con la historia de los hechos, con la historia política —algo completamente desconocido con anterioridad—, rompió con la tradición, debido a que él fue el primer gran pensador que consideró seriamente a la historia; es decir, viéndola como una verdad flexible.

(102) El pasaje en PLOTINO es un comentario sobre el *Timeo*, de PLATON, 37c-38b. Ocurre esto en *Eneida*, III, 7, 11: «Sobre el Tiempo y la Eternidad». He utilizado la traducción de A. H. ARMSTRONG en Loeb Classical Library, London, 1967, y la traducción francesa de Emile BREHIER en la edición bilingüe de las *Eneidas*, París, 1924-38.

(103) Disponemos actualmente de una detallada y excelente relación de la literatura sobre HEGEL en Michael THEUNISSEN: *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Beiheft 6 de *Phisolophische Rundschau*, Tübingen, 1970. Las principales obras para nuestro contexto son: Franz ROSENZWEIG: *Hegel und der Staat*, 2 vols. (1920), Aalen, 1962; Joachim RITTER: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/Main, 1965; Manfred RIEDEL: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.

El reino de los asuntos humanos, en el cual todo lo que es le debe al hombre o a los hombres su existencia, nunca había sido examinado de esa manera por un filósofo. Y el cambio se produjo gracias a un suceso —la Revolución Francesa. Reconoce HEGEL que «la revolución puede haber tomado su primer impulso de la filosofía»; pero su «significado histórico mundial» consiste en que, por vez primera, el hombre se atrevió a cambiar todo radicalmente, «a mantenerse en este punto y en el pensamiento, y a construir la realidad de acuerdo con ello». «Desde que el sol brilla en el firmamento y los planetas giran a su alrededor, nunca jamás se habían percatado de que la existencia del hombre se centra en su cabeza, esto es, en el pensamiento... Fue un glorioso alborear mental. Todos los seres pensantes compartieron en el júbilo de esa época... un entusiasmo espiritual sentido a través del mundo, como si la reconciliación entre lo Divino y lo Secular se hubiese realizado ahora por primera vez» (104). El suceso había mostrado algo que afectaba a una nueva dignidad del hombre; «haciendo públicas las ideas de cómo debería ser algo (provocaría) la desaparición del letargo del pueblo solemnemente pagado de sí mismo (*die gesetzten Leute*), el cual había aceptado siempre todo tal y como es» (105).

HEGEL no olvidó nunca aquella primera experiencia. Más tarde, en 1829-30, dijo a sus alumnos: «En esos tiempos de trastueques políticos, la filosofía encuentra su lugar propio: es entonces cuando el pensamiento precede a y configura la realidad. Pues cuando una forma del Espíritu ya no satisface más, la filosofía toma buena nota de ello con el fin de comprender la insatisfacción» (106). En pocas palabras, HEGEL está próximo a contradecir explícitamente su famosa afirmación acerca de la lechuza de Minerva que aparece en el Prefacio a la «*Filosofía del Derecho*». El «glorioso crepúsculo mental» de su juventud inspiró e informó todos sus escritos hasta el final. En la Revolución Francesa, habían sido *realizados* principios y pensamientos; se había producido una *reconciliación* entre lo «Divino»,

(104) *The Philosophy of History*, trad. J. SIBREE, New York, 1956, págs. 446 y 447; *Philosophie der Weltgeschichte*, Hälfte II, «Die Germanische Welt», Lasson ed., Leipzig, 1923, pág. 926.

(105) En una carta a SCHELLING, de 16 de abril 1795. *Briefe*, Leipzig, 1887, vol. I, pág. 15.

(106) Tomado de THEUNISSEN: *Op. cit.*

en el que el hombre emplea su tiempo al pensar, y lo «secular», los asuntos de los hombres.

Esta reconciliación se sitúa en el centro de todo el sistema hegeliano. Si se hacía posible comprender la Historia del Mundo —y no sólo la historia de épocas particulares y naciones singulares— como una sencilla sucesión de acontecimientos cuyo resultado eventual debería ser el momento en que el «Reino Espiritual... se manifiesta en una existencia externa», se «encarna» en la «vida secular» (107), entonces el curso de la historia dejaría de ser azaroso, y el terreno de los asuntos humanos ya no estaría vacío de significado. La Revolución Francesa había probado que «la Verdad en su forma viva (podría ser) exhibida en los asuntos del mundo» (108). Ahora se podría considerar efectivamente cada momento en la secuencia histórica mundial como un «tenía que ser», y asignar a la filosofía la tarea de «comprehender este plan» desde su comienzo, desde sus «fuentes ocultas» o «principio naciente... en el seno del tiempo» hasta su «existencia actual, fenoménica» (109). HEGEL identifica este «Reino Espiritual» con el «Reino de la Voluntad» (110) debido a que las voluntades de los hombres se hacen necesarias para originar el terreno espiritual, y por esta razón llega a afirmar que «la Libertad de la Voluntad *per se* (esto es, la libertad que necesariamente quiere la Voluntad)... es en sí misma absoluta... es... aquello por lo que el Hombre deviene Hombre, y es por tanto el principio fundamental del Espíritu» (111). Como una cuestión de hecho, la única garantía —si tal es— de que la meta final del desarrollo del Espíritu del Mundo en los asuntos del mundo debe ser la Libertad se encuentra implícita en la libertad que está implícita en la Voluntad.

«La penetración a la que nos conduce la filosofía es que el mundo real es como debe ser» (112); y, puesto que para HEGEL la filosofía guarda relación «con lo que es verdaderamente eterno, no con el Ayer ni con el Mañana, sino con el Presente como tal, con el "Aho-

(107) *The Philosophy of History*, pág. 442.
(108) *Ibid.*, pág. 446.
(109) *Ibid.*, págs. 30 y 36.
(110) *Ibid.*, pág. 442.
(111) *Ibid.*, pág. 443. Trad. de la autora.
(112) *Ibid.*, pág. 36.

ra'' en el sentido de una absoluta presencia» (113); puesto que el espiritu tal y como lo percibe el yo pensante es «el Ahora en cuanto tal», entonces la filosofía debe reconciliar el conflicto entre los yos pensante y volente. Debe unir las especulaciones sobre el tiempo que pertenecen a la perspectiva de la Voluntad y su concentración sobre el futuro con el Pensamiento y su perspectiva de un presente duradero.

La tentativa está lejos de ser lograda con éxito. Como señala KOYRE al finalizar su artículo, la noción hegeliana de un «sistema» choca con la primacía que el mismo HEGEL concede al futuro. Este último exige que el tiempo no termine jamás en tanto que existan los hombres sobre la faz del planeta, mientras que la filosofía en el sentido hegeliano —la lechuza de Minerva que levanta el vuelo al anochecer— exige que se detenga el tiempo real, y no solamente el tiempo en el que se desenvuelve la actividad del yo pensante. En otras palabras, la filosofía de HEGEL podría tener pretensiones de verdad objetiva solamente con la condición de que la historia alcanzase un final fáctico, de que la humanidad no tuviese más futuro, de que nada ocurriese que pudiese aportar algo nuevo. Y KOYRÉ añade: «Es posible que HEGEL creyese esto... Incluso que creyese... que esta esencial condición (para una filosofía de la historia) era *ya* una realidad... y que era esa la razón por la que él mismo era capaz —había sido capaz— de completarla» (114). (De hecho, eso es lo que piensa KOJEVE, para quien el sistema hegeliano es *la* verdad y, por tanto, el final definitivo de la filosofía y también de la historia.)

El fallo último de HEGEL en reconciliar las dos actividades mentales, el pensamiento y la voluntad, con sus opuestos conceptos del tiempo, me parece que es evidente; pero lo cierto es que HEGEL no estaría de acuerdo en eso: el pensamiento especulativo es, precisamente, «la unidad de pensamiento y *tiempo*» (115); no dirime con el Ser, sino con el *Devenir*, y el objeto del espíritu pensante no es el Ser, sino un ''Devenir intuido» (116). El único movimiento que puede ser in-

(113) *Ibid.*, pág. 79. Trad. de la autora; *cfr. Werke*, Berlín, 1840, vol. IX, página 98.

(114) *Op. cit.*, pág. 189.

(115) *The Phenomenology of Mind*, pág. 801, trad. J. B. BAILLIE (1910), New York, 1964, pág. 803.

(116) KOYRE: *Op. cit.*, pág. 164, citando la *Encyclopedia*, n.° 258.

tuido es aquel que discurre en un círculo que forma «un ciclo que vuelve sobre sí mismo... que presupone su principio, y alcanza su comienzo solamente al final». Este concepto cíclico del tiempo, como hemos visto, está en perfecta concordancia con la filosofía clásica griega, en tanto que la filosofía post-clásica, siguiendo el descubrimiento de la Voluntad como la principal fuente mental para la acción, exige un tiempo rectilíneo, sin el que el progreso sería impensable. HEGEL encuentra la solución a ese problema, esto es a cómo transformar los círculos en una línea progresiva, presuponiendo que existe algo detrás de todos los miembros individuales de la especie humana, y que este algo, llamado Humanidad, es verdaderamente una clase de ese alguien que él denominó «Espíritu Mundial», y que para HEGEL no era un simple pensar en cosas, sino una presencia personificada (encarnada) en la Humanidad al igual que el espíritu del hombre se encarna en el cuerpo. Este Espíritu del Mundo encarnado en la Humanidad, distinto de los hombres individuales y de las naciones particulares, sigue un movimiento rectilíneo en la sucesión de las generaciones. Cada nueva generación forma «un nuevo estadio de existencia, un nuevo mundo», y así «tienen que empezar todo de nuevo»; pero «*comienza en un nivel superior*» porque, siendo humano y dotado con el espíritu, esto es, con el Recuerdo, «ha conservado (la primera) experiencia» (117).

Semejante movimiento, en el que se reconcilian o unen las nociones cíclica y rectilínea del tiempo formando una *Espiral*, se basa en las experiencias no del yo pensante, ni tampoco del yo volente; es el movimiento no experimentado del Espíritu del Mundo que constituye el *Geisterreich* de HEGEL, «el reino de los espíritus... que asume una forma definida en la existencia (en virtud de) una sucesión en la que uno se separa y pierde al otro, y en la que cada uno toma de las manos de su predecesor el imperio del mundo espiritual» (118).

No cabe duda de que ésta es una solución altamente ingeniosa del problema de la Voluntad y su reconciliación con el consumado pensamiento; pero se ha conseguido a expensas de ambos —de la experiencia del yo pensante de un presente duradero, y de la insistencia

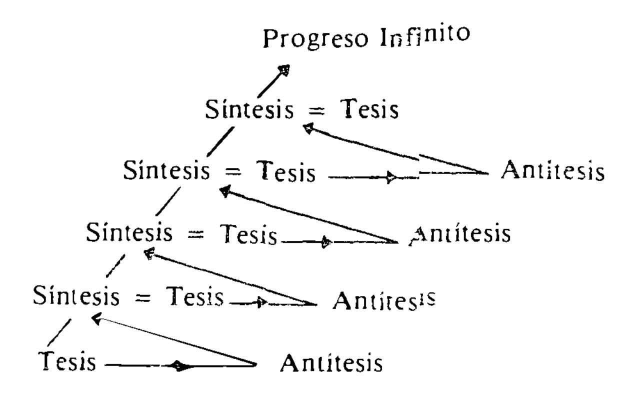
(117) HEGEL: *The Phenomenology of Mind*, págs. 801, 807-808. La cursiva, mía.
(118) *Ibid.*, pág. 808.

que hace el yo volente en la primacía del futuro. En otras palabras, no es más que una hipótesis.

Por otro lado, la plausibilidad de la hipótesis depende por completo de la presuposición de la existencia de *un* Espíritu del Mundo que gobierna la pluralidad de las voluntades humanas y las dirige hacia un surgimiento «pleno de significado» de la necesidad de la razón; esto es, y hablando en términos psicológicos, fuera del muy humano deseo de vivir en un mundo que *es* como *debe ser*. Encontramos una solución parecida en HEIDEGGER, cuyas penetraciones en la naturaleza de la voluntad son incomparablemente más profundas, y cuya ausencia de simpatía con respecto a esa facultad está fuera de toda duda y constituye el auténtico punto de inflexión (*Kehre*) del último HEIDEGGER: no es cierto que «la voluntad Humana sea el origen de la voluntad de querer», sino que «la Voluntad quiere que el hombre quiera sin experimentar lo que sea esa Voluntad» (119).

Puede que sea oportuno hacer unos apuntes técnicos a la vista del resurgimiento de HEGEL en las últimas décadas, en el cual solamente unos pocos pensadores altamente cualificados han tomado parte. La ingenuidad del movimiento dialéctico trial —desde la Tesis a la Antitesis y a la Síntesis— resulta especialmente impresionante al verlo aplicado a la moderna noción de Progreso. Aunque el mismo HEGEL creía probablemente en una detención del tiempo, un final de la Historia que permitiera al Espíritu intuir y conceptualizar todo el ciclo del Devenir, este movimiento dialéctico visto en sí mismo parece garantizar un progreso *infinito* puesto que el primer movimiento de Tesis a Antitesis resulta en una Síntesis, y ella misma establece inmediatamente una nueva Tesis. A pesar de que el movimiento original es en modo alguno progresivo, sino que marcha hacia atrás y vuelve sobre sí mismo, el movimiento de Tesis a Tesis se establece por sí mismo tras esos ciclos y constituye una línea recta de progreso. Si queremos visualizar ese tipo de movimiento, el resultado podría componer la siguiente figura:

(119) «Uberwindung der Metaphysik», en *Vortrage und Aufsatze*, Pfullinger 1954, vol. I, secc. xxii, pág. 89.



La ventaja del esquema como un conjunto es que asegura el progreso, y, sin provocar rupturas en el continuum del tiempo, puede dar cuenta del innegable hecho histórico del surgimiento y el declive de las civilizaciones. La ventaja del elemento cíclico en particular es que nos permite mirar más allá de cada final como un nuevo principio: el Ser y la Nada «son la misma cosa, esto es, el Devenir... Se acaba una dirección: el Ser pasa a ser Nada; pero igualmente la Nada es su propio opuesto, una transición al Ser, esto es, se alza» (120).

Además, la infinitud del movimiento, aunque de alguna forma en conflicto con otros pasajes hegelianos, está en concordancia perfecta con el concepto que del tiempo tiene el yo volente, y con la primacía que éste le otorga al futuro sobre el presente y el pasado. La Voluntad, no domesticada por la Razón y por su necesidad de pensar, niega el presente (y el pasado) incluso cuando el presente la confronta con la actualización de su propio proyecto. Dejada a sí misma, la Voluntad del hombre «sería antes Nada que no ser», como señalaba NIETZSCHE (121), y la noción de un progreso infinito «niega implícitamente toda meta y admite los finales solamente como medios para burlarse» (122). En otras palabras, el famoso poder de negación in-

(120) HEGEL *Science of Logic*, trad. W. H. JOHNSTON y L. G. STRUTHERS, London, New York, 1966, vol. I, pág. 118.

(121) *Toward a Genealogy of Morals* (1887), n.° 28.

(122) HEIDEGGER: «Uberwindung der Metaphysik», *op. cit.*, secc. XXIII, página 89.

herente a la Voluntad y concebido como el motor de la Historia (no sólo en MARX, sino de manera implícita ya en HEGEL) es una fuerza aniquiladora que igual podría resultar en un proceso de permanente aniquilación como en otro de Progreso Infinito.

En mi opinión, hay que buscar la razón de que HEGEL pudiera interpretar el movimiento Histórico-Mundial en términos de una línea *ascendente*, trazada gracias a la «sagacidad de la Razón» actuando tras las espaldas de los hombres actuantes, en su presupuesto, nunca puesto en cuestión, de que el proceso dialéctico *comienza* en sí mismo a partir del Ser, adoptando al Ser como algo seguro (para distinguirlo de una *creatio ex nihilo*), en su marcha hacia el No-Ser y el Devenir. El Ser inicial da realidad a todas las posteriores transiciones, les da su carácter existencial, y les impide caer en el abismo del No-Ser. Ello se debe exclusivamente a que es consecuencia lógica del Ser que «el No-Ser contenga (su) relación con el Ser; tanto el Ser como su negación son afirmadas simultáneamente, y esta aseveración es Nada en cuanto existe en el Devenir». HEGEL justifica su punto de partida invocando a PARMENIDES y el inicio de la filosofía (esto es, «identificando lógica e historia»), rechazando así tácitamente «la metafísica cristiana». Pero, para darse cuenta de que ningún Devenir puede surgir del No-Ser, uno necesita solamente experimentar con el pensamiento de un movimiento dialéctico que tiene su inicio en el No-Ser; desde el mismo principio, el No-Ser aniquilaría todo lo que generase. HEGEL es completamente consciente de esto; sabe que su apodíctica proposición de que «no existe nada en el cielo o la tierra que no contenga tanto al Ser como a la Nada» descansa en el sólido presupuesto de la primacía del Ser, el cual en cambio corresponde sencillamente al *hecho* de que la nada consumada, es decir, una negación que no niega algo específico y particular, es impensable. Todo lo que podemos pensar es «una Nada a partir de la cual se sigue Algo; así, el Ser está ya contenido en el Principio» (123).

(123) *Science of Logic*, vol. 1, págs. 95, 97, 85.

II

EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE INTERIOR

Quaestio mihi factus sum

7. La facultad de elegir: *proairesis*, la precursora de la Voluntad

Al debatir sobre el Pensamiento, utilicé el término «falacias metafísicas», pero sin pretender refutarlas como si fuesen el simple resultado de un error lógico o científico. Por el contrario, busqué demostrar su autenticidad derivándolas de las efectivas experiencias del yo pensante en su conflicto con el mundo de las apariencias. Como ya hemos visto, el yo pensante extrae temporalidad de ese mundo sin dejar de ser capaz nunca de abandonarlo completamente, debido a que está incorporado en un sí mismo corporal, en una apariencia entre apariencias. Las dificultades que surgen ante cualquier discusión de la Voluntad tienen un cierto parecido a lo que encontrábamos como cierto en aquellas falacias; esto es, parece que son provocadas por la naturaleza de la misma facultad. Sin embargo, en tanto que el descubrimiento de la razón y sus particularidades coincidía con el descubrimiento del espíritu y el inicio de la filosofía, la facultad de la Voluntad se hizo manifiesta mucho más tardíamente. Nuestra pregunta clave, por tanto, será la siguiente: ¿Qué experiencias hicieron que los hombres se diesen cuenta del hecho de que eran capaces de formar voliciones?

Diseñar la historia de una facultad puede ser fácilmente interpretado erróneamente como un esfuerzo por seguir la historia de una idea —algo así como si aquí, por ejemplo, estuviésemos interesados en la historia de la Libertad, o como si confundiésemos la Libertad con una mera «idea», lo que efectivamente podría convertirse en un «concepto artificial» (RYLE) ingeniado para resolver problemas artificiales (1). Las ideas son cosas del pensamiento, artefactos mentales que presuponen la identidad de un artificiero; y suponer que hay una historia de las facultades del espíritu, como algo distinto de los productos del espíritu suena algo parecido a suponer que el cuerpo humano, que es un cuerpo que fabrica instrumentos de los que también hace uso —siendo el instrumento primordial la mano humana—, está tan sujeto al cambio a través de la invención de nuevos

(1) *Concept of the Mind*, págs. 62 y ss.

utensilios y artilugios como ocurre con el medio ambiente que nuestras manos continúan conformando. Sabemos que no es ese el caso. ¿Podría ser diferente con nuestras facultades mentales? ¿Podría el espíritu adquirir nuevas facultades en el curso de la historia?

La falacia que subyace a esas preguntas descansa sobre una identificación casi natural de espíritu y cerebro. Es el espíritu el que decide la existencia tanto de los objetos para uso como de las cosas que son pensadas; y, como el espíritu (mente) del fabricante de objetos para uso es la mente del fabricante de instrumentos, esto es, la mente de un cuerpo dotado de manos, así la mente que da origen a los pensamientos y que los reifica en cosas del pensamiento o ideas es la mente de una criatura dotada con un cerebro humano y con poder cerebral. El cerebro, el instrumento del espíritu (mente), está efectivamente no más sujeto a cambio debido al desarrollo de nuevas facultades mentales que lo está la mano humana por medio del invento de nuevos utensilios, o debido al cambio enormemente tangible que estos útiles realizan sobre nuestro medio ambiente. Pero el espíritu del hombre, sus preocupaciones y facultades, se ven afectados tanto por los cambios habidos en el mundo, cuyo significado examina, como, y quizá de una forma aún más decisiva, por sus propias actividades. Todas son de una naturaleza reflexiva, como tendremos ocasión de ver, ninguna más que lo son las actividades del yo volente y, sin embargo, jamás podrían funcionar apropiadamente sin el nunca cambiante instrumento del poder cerebral, el más preciado regalo con el que el cuerpo ha dotado al animal humano.

El problema que enfrentamos es bien conocido en la historia del arte, donde recibe el nombre de «enigma del estilo»; es decir, el simple hecho de que «épocas y naciones diferentes han representado el mundo visible siguiendo formas distintas». Resulta sorprendente que esto pueda suceder cuando falta cualquier diferencia física; y todavía más sorprendente resulta que no tengamos la más leve dificultad en reconocer las realidades que señalan, incluso cuando las «convenciones» de representación adoptadas por nosotros son diferentes (2). En otras palabras, lo que cambia a través de los siglos es el espíritu humano, y aunque esos cambios son muy pronunciados, tanto que podemos fechar los productos de acuerdo con el estilo y el origen nacio-

(2) *Vid.* el estudio altamente ilustrativo de E. H. GOMBRICH *Art and Illusion*, New York, 1960.

nal con gran precisión, también están limitados estrictamente por la inmodificable naturaleza de los instrumentos con los que está dotado el cuerpo humano.

En línea con estas reflexiones, empezaremos por preguntarnos cómo se enfrenta la filosofía griega con los fenómenos y datos de la experiencia humana que nuestras «convenciones» post-clásicas han adscrito habitualmente a la Voluntad como la principal fuente para la acción. A tal propósito, volvamos a ARISTÓTELES, y ello por dos razones. En primer lugar, está el simple hecho histórico de la decisiva influencia que el análisis aristotélico del alma ejerció sobre todas las filosofías de la Voluntad —excepto en el caso de S. PABLO, quien, como veremos, se mostraba satisfecho con puras descripciones y rehusaba «filosofar» sobre sus experiencias. En segundo término, está el no menos indudable hecho de que ningún otro filósofo griego se mostró tan próximo a reconocer la extraña laguna que hemos dicho que existía en la lengua y el pensamiento griegos, y por tanto puede servir como un primer ejemplo de cómo ciertos problemas psicológicos podrían ser resueltos antes de que la Voluntad fuese descubierta como una distinguida facultad del espíritu.

El punto de partida de las reflexiones de ARISTÓTELES sobre el tema es la intuición anti-platónica de que la razón, por sí misma, no mueve nada (3). De aquí que la pregunta clave del examen que hace es: «¿Qué hay en el alma que origina el movimiento?» (4). ARISTÓTELES admite la noción platónica de que la razón ejerce el mandato (*keleuei*) porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar; pero niega que sus órdenes sean obedecidas necesariamente. El incontinente hombre (su ejemplo paradigmático a través de estas inquisiciones) sigue sus deseos sin importarle los mandatos de la razón. Por otro lado, y siguiendo las recomendaciones de la razón, pueden resistirse estos deseos. Así que estos, también, carecen de una inherente fuerza obligatoria en ellos: por sí mismos no originan movimiento alguno. ARISTÓTELES está enfrentándose aquí con un fenómeno que posteriormente, después del descubrimiento de la Voluntad, surgiría como la distinción entre voluntad e inclinación. Esa distinción se convierte en la piedra angular de la ética kantiana, pero ha-

---

(3) *De Anima*, 433a21-24, y *Etica a Nicómaco*, 1139a35.

(4) Para esto y lo que sigue *vid. De Anima*, libro III, caps. 9 y 10.

ce su primera aparición en la filosofía medieval —por ejemplo, en la distinción que el Maestro ECKHART hiciera entre «la inclinación al pecado y la voluntad de pecar, sin que la inclinación sea pecado», lo cual deja la cuestión del acto malvado enteramente fuera de juego: «Si nunca hice mal, sino que sólo tuve la voluntad de la maldad... es tan gran pecado como si hubiese matado a todos los hombres a pesar de que no hubiese hecho nada» (5).

Con todo, en ARISTÓTELES el deseo mantiene una prioridad a la hora de originar el movimiento, el cual sucede a través del juego conjuntado de razón y deseo. Es el deseo de un objeto que está ausente lo que estimula a la razón para dar los pasos necesarios y para calcular los mejores caminos y medios para alcanzarlo. Esta razón calculadora es denominada por ARISTÓTELES «*nous praktikos*», razón práctica, para distinguirla de la *nous theōrētikos*, razón especulativa o pura; la primera de ellas concierne solamente a lo que depende exclusivamente del hombre (*eph' hēmin*), afectando a asuntos que están a su alcance y que, por lo tanto, son contingentes (pueden ser o no ser), mientras que la razón pura está referida a esos asuntos cuya modificación está más allá del humano poder.

Bajo ciertas condiciones, es preciso que la razón práctica acuda en ayuda del deseo. «El deseo esta influido por aquello que está a mano», y que es, por tanto, de fácil obtención —una sugerencia expresada por la palabra que se utiliza para designar el apetito o el deseo, *orexis,* cuyo primitivo significado, derivado de *oregō,* indica el acto de alargar la mano para alcanzar algo que está próximo. La razón práctica se ve necesitada y es estimulada por el deseo solamente cuando la consecución de ese deseo está en el futuro y debe tomar en cuenta el factor tiempo. En el caso de la incontinencia, es la fuerza del deseo de lo que está más cerca lo que dirige a la incontinencia, y en este caso la razón práctica intervendrá al margen de lo que puede convernir a las futuras consecuencias. Pero los hombres no sólo desean lo que tienen más a mano; son capaces de imaginar objetos de deseo para obtener lo que necesitan con el fin de calcular los medios apropiados. Es este futuro objeto de deseo imaginado lo que estimula a la razón práctica; en la medida en que está implicado el movimiento resultante, y el acto mismo, el objeto deseado es el principio,

(5) *Meister Eckhart,* ed. Franz Pfeiffer, Göttingen, 1914, págs. 551-552.

en tanto que para el proceso de cálculo el mismo objeto es el fin del movimiento.

Parece que el mismo ARISTÓTELES encontró este bosquejo de la relación entre razón y deseo insatisfactorio como explicación adecuada de la acción humana. Aunque con modificaciones, descansa todavía en la dicotomía platónica de razón y deseo. En su primitivo *Protreptikos,* ARISTÓTELES había interpretado esto de la siguiente forma: «Una parte del alma es la Razón. Ésta es el natural regulador y juez de las cosas que nos conciernen. La naturaleza de la otra parte es seguir y someterse a su regla» (6). Veremos después que el ordenar está entre las características claves de la Voluntad. En PLATÓN, la razón podía asumir esta función sobre sí misma debido al presupuesto de que la razón está referida a la verdad, y la verdad, efectivamente, está compeliendo. Pero la razón en sí misma, en tanto que dirige a la verdad, es persuasiva, no imperativa, en el sordo diálogo pensante entre yo y yo mismo; solamente necesitan ser compelidos aquellos que no son capaces de pensar.

En el interior del alma del hombre, la razón deviene un principio «dominante» y ordenador sólo debido a los deseos, los cuales son ciegos y devotos de la razón, por lo que se supone que obedecen ciegamente. Se hace necesaria esa obediencia para tranquilidad del espíritu, la imperturbada armonía entre el Dos-en-Uno que es garantizada por el axioma de la no contradicción —no te contradigas a ti mismo, sigue siendo amigo de ti mismo: «todo sentimiento amistoso hacia los demás es una prolongación de los sentimientos amistosos que una persona tiene hacia sí mismo». Cuando ocurre que los deseos no se someten a los dictados de la razón, el resultado en ARISTÓTELES es el «hombre infame» que se contradice a sí mismo y que está «en desacuerdo consigo mismo» (7) (*diapherein*). Los hombres malvados, o «huyen de la vida y lo hacen consigo mismos», incapaces de soportar su propia compañía, o «buscan la compañía de los demás para pasar sus días; pero evitan su propia compañía. Pues cuando están consigo mismo recuerdan muchos sucesos que les hacen sentirse a disgusto... mientras que, estando con otros, pueden olvidar... Sus relaciones

(6) Recogido de Werner JAEGER: *Aristotle*, London, 1962, pág. 249. JAEGER también se da cuenta de que «el tercer Libro, *Sobre el Alma*», del cual he citado aquí, «aparece como peculiarmente platónico» (pág. 332).

(7) *Etica a Nicómaco*, 1168b6.

consigo mismos no son amigables... sus almas están divididas en sí mismas... una parte orientada en una dirección y la otra en otra, como si hubiese que desgarrar en trozos al individuo... La mala gente está llena de remordimientos» (8).

Esta descripción del conflicto interno, un conflicto entre la razón y los apetitos, puede ser adecuada para explicar la conducta —en este caso la conducta, o más bien la conducta errónea, de un hombre incontinente. Pero no explica la acción, el asunto del que trata la ética aristotélica, puesto que la acción no es una simple ejecución de los mandatos de la razón; es en sí misma una actividad razonable, aunque no sea una actividad de la «razón teórica», sino de lo que en el tratado «*Sobre el alma*» se denomina «*nous praktikos*», razón práctica. En el tratado ético recibe el nombre de *phronēsis*, una suerte de penetración y comprensión de los asuntos que son buenos o malos para los hombres, una especie de sagacidad —que no sabiduría ni clarividencia— que es necesaria para los asuntos humanos; sagacidad que, siguiendo la costumbre, SÓFOCLES adscribía a la madurez (9), y que conceptualizó ARISTÓTELES. *Phronēsis* hace falta para cualquier actividad que implique cosas dentro del humano poder de lograrlas o no lograrlas.

Semejante sentido práctico guía también a la producción y a las artes, pero éstas tienen «un fin distinto a ellas mismas», mientras que «la acción es un fin en sí misma» (10). (La distinción radica en la diferencia entre el flautista, para quien tocar es un fin en sí mismo, y el fabricante de flautas, cuya actividad es sólo un medio a la espera de que sobrevenga un fin cuando haya producido la flauta). Existe una cosa como la *eupraxia,* la acción bien hecha; y el hacer algo bien, sin tener en cuenta sus consecuencias, se cuenta entre las *aretai*, las excelencias (o virtudes) aristotélicas. Las acciones de esta clase son también impulsadas, no por la razón, sino por el deseo; pero no por el deseo de un objeto, un «qué» que puedo coger, asir y utilizar de nuevo como medio para lograr otro fin; el deseo es para un «cómo», para una forma de ejecutar, excelencia de la apariencia en la comunidad —el reino propio de los asuntos humanos. Mucho más tarde, pe-

(8) *Ibid.*, 1166b5-25.
(9) *Vid.* las últimas líneas de *Antígona*.
(10) *Ética a Nicómaco*, 1139b1-4.

ro siempre dentro plenamente del espíritu aristótelico, PLOTINO, como ha parafraseado un intérprete reciente, había dicho: «Lo que verdaderamente está en el poder del hombre, en el sentido de que depende enteramente de él... es la calidad de su conducta, *to kalōs*; el hombre, si se ve compelido a luchar, sigue siendo libre de luchar con fiereza o cobardemente» (11).

La acción, en el sentido de cómo quieren aparecer los hombres, necesita de un plan deliberado previamente para el que ARISTÓTELES acuña un nuevo término, *proairesis*, elegir en sentido preferencial entre alternativas —una más bien que otra. Los *archai*, los comienzos y principios de esta elección son deseo *y* logos: el logos nos provee de la resolución por motivo de la que actuamos; la elección deviene el punto de partida de las mismas acciones (12). La elección es una facultad mediana, insertada, como si dijéramos, en la primitiva dicotomía de la razón y el deseo, siendo su principal función mediar entre ambas.

Lo opuesto de una deliberada elección o preferencia es el *pathos*, la pasión o la emoción, como si dijésemos, en el sentido de que estamos motivados por algo que padecemos. (Así, un hombre puede cometer adulterio movido por su pasión y no porque haya elegido deliberadamente el adulterio a la castidad; «puede haber robado y no ser un ladrón») (13). La facultad de elegir es necesaria siempre que los hombres actúen siguiendo un propósito (*heneka tinos*), en la medida en que deben ser elegidos los medios; pero el propósito mismo, el fin último del acto para el cual se embarca uno en primer término, no está sujeto a elección. El fin último de los actos humanos es la *eudaimonia*, la felicidad en el sentido de la «buena vida» deseada por todos los hombres; todos los actos no son sino medios diferentes elegidos para llegar a él. (La relación entre medios y fines, ya sea en la acción o en la fabricación, es tal que todos los medios son igualmente justificables para lograr sus fines: el problema especificamente moral de la relación medios-fines —si los fines justifican los medios— no fue mencionado nunca por ARISTÓTELES). El elemento de razón presente en la elección se denomina «deliberación», y nunca delibera-

---

(11) Tomado de Andreas GRAESER *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, pág. 119.

(12) *Etica a Nicómaco*, 1139a31-33, 1139b4-5.

(13) *Ibid.*, 1134a21.

mos sobre fines, sino sobre los medios para alcanzarlos (14). «Nadie elige ser feliz, sino hacer dinero o correr riesgos con el propósito de ser feliz» (15).

Es en la *Etica a Eudemo* donde explica ARISTÓTELES de una forma concreta por qué creyó necesario insertar una nueva facultad en la vieja dicotomia, liquidando así la vieja disputa entre razón y deseo. Pone como ejemplo la incontinencia: todos los hombres están de acuerdo en que la incontinencia es mala y no algo que sea deseable; la moderación o *sō-phrōsynē* —que pone a salvo (*sōzein*) a la razón práctica (*phronēsis*)— es el criterio naturalmente dado de todos los actos. Si un hombre sigue sus deseos, que son ciegos ante las futuras consecuencias, entregándose así a la incontinencia, es como si «el mismo hombre actuase al mismo tiempo voluntaria (es decir, intencionadamente) e involuntariamente (esto es, contrario a sus intenciones)», y ello, señala ARISTÓTELES, «es imposible» (16).

Proairesis es la vía de salida de la contradicción. Si la razón y el deseo quedasen sin mediación, en su crudo antagonismo natural, tendríamos que concluir que el hombre, acosado por las demandas en conflicto de ambas facultades, «violenta su deseo» cuando permanece continente, y «violenta su razón» cuando le vence el deseo. Pero no se da una violencia en todos los casos; ambos actos se realizan intencionadamente, y «cuando el principio procede del interior, no hay violencia» (17). Lo que sucede realmente es que, hallándose en conflicto la razón y el deseo, la decisión entre ambos es una cuestión de «preferencia», de elección deliberada. Es la razón lo que se interpone; no *nous*, que se ve concernida por cosas que son para siempre y que no pueden ser de otra forma de lo que son, sino *dianoia* o *phronēsis*, que trata con cosas que están a nuestro alcance, para distinguirlas de los deseos e imaginaciones que pueden violentar las cosas que nunca podremos alcanzar, como cuando deseamos ser dioses o inmortales.

Uno se ve tentado a concluir que la *Proairesis*, la facultad de elegir, es la precursora de la Voluntad. Consigue abrir un primer y mi-

(14) *Ibid.*, 1112b12.
(15) *Etica a Eudemo*, 1226a10.
(16) *Ibid.*, 1223b10.
(17) *Ibid.*, 1224a31-1224b15.

núsculo espacio restringido al espíritu humano, que sin él estaba dividido en dos fuerzas opuestas que pugnaban: la fuerza de la verdad evidente, con la cual no somos libres de mostrarnos de acuerdo o en desacuerdo, por un lado; y por el otro, la fuerza de las pasiones y los apetitos, que es como si la naturaleza nos fuese a vencer si la razón no nos «obliga» a alejarnos. Pero el espacio que queda para la libertad es muy reducido. Deliberamos sólo sobre los *medios* para lograr un fin que consideramos dado y que no podemos elegir. Nadie delibera y elige la salud o la felicidad como su meta, aunque pensemos en ellas; los fines son inherentes a la naturaleza humana y son los mismos para todos (18). Con los medios, «algunas veces tenemos que averiguar lo que son, y otras veces cómo deben ser usados, o a través de quién pueden ser adquiridos» (19). De aquí que vengan dados también los medios, y no sólo los fines, y que nuestra libre elección se refiera solamente a una selección «racional» entre ellos: *proairesis* es el árbitro entre las diversas posibilidades.

En latín, la facultad aristotélica de elegir es *liberum arbitrium*. Siempre que nos encontramos con ella en las discusiones medievales sobre la Voluntad, no estamos tratando con un poder espontáneo de comenzar algo nuevo, ni con una facultad autónoma, determinada por su propia naturaleza y obedeciendo a sus propias leyes. El ejemplo más grotesco de esto es el asno de Buridan: la pobre bestia moriría de hambre entre dos primorosos, idénticos y equidistantes haces de heno puesto que ninguna deliberación le daría una razón para preferir uno a otro, y sobreviviría únicamente si fuese lo suficientemente ladina como para renunciar a la libre elección, confiando en su deseo y cogiendo lo que estuviese a su alcance.

El *liberum arbitrium* no es ni espontáneo ni autónomo; hallamos los últimos vestigios de un árbitro entre la razón y el deseo sobreviviendo todavía en KANT, cuya «buena voluntad» se halla a sí misma en un extraño predicado: o es «bueno sin calificaciones», en cuyo caso disfruta de completa autonomía pero no tiene elección, o recibe su ley —el imperativo categórico— de la «razón práctica», que le dice a la voluntad lo que tiene que hacer, añadiendo: No hagas de ti misma una excepción, obedece el axioma de la no-contradicción, el cual, a

(18) *Ibid.*, 1226b10.
(19) *Ibid.*, 1226b11-12. *Cfr. Etica a Nicómaco*, 1112b11-18.

partir de SÓCRATES, ha regido el silencioso diálogo del pensamiento. La Voluntad en KANT es, de hecho, «razón práctica» (20) casi en el sentido del *nous praktikos* de ARISTÓTELES; toma su poder para obligar de la compulsión ejercida sobre el espíritu por la verdad evidente en sí misma o por el razonamiento lógico. He aqui por qué KANT afirmó en repetidas ocasiones que todo «Tú-harás» que no venga de fuera, sino que surja en el espíritu mismo implica un «Tú-puedes». Lo que está en cuestión es claramente la convicción de que todo lo que depende de nosotros y nos concierne sólo a nosotros está dentro de nuestro poder; y esta convicción es lo que ARISTÓTELES y KANT tienen básicamente en común, aunque la valoración que hacen de la importancia del reino de los asuntos humanos varia sobremanera. La libertad deviene un problema y la Voluntad es descubierta como una facultad autónoma independiente sólo cuando los hombres empiezan a dudar de la coincidencia del Tú-harás y el Yo-puedo, cuando se plantea la siguiente cuestión: *¿Están a mi alcance las cosas que me conciernen sólo a mí*?

8. El Apóstol S. Pablo y la impotencia de la Voluntad

La primera y fundamental respuesta a la pregunta que formulé al iniciar este capítulo —¿qué experiencias hacen que los hombres lleguen a darse cuenta de la capacidad que tienen para formar voliciones?— es que esas experiencias, hebreas en su origen, no eran políticas y no guardaban relación con el mundo, ya sea con el mundo de las apariencias y la posición que el hombre ocupa en él, ya sea con el reino de los asuntos humanos, cuya existencia depende de hechos y acciones; esas experiencias se encontraban situadas exclusivamente dentro del mismo hombre. Cuando nos enfrentamos con las experiencias que son relevantes para la Voluntad, estamos tratando con experiencias que los hombres tienen no sólo consigo mismos, sino también *dentro* de ellos mismos.

Tales experiencias no eran desconocidas en modo alguno en la Grecia clásica. En el anterior volumen, hablé con alguna extensión

(20) Para una excelente discusión de la Voluntad y la Libertad en KANT, *vid.* Lewis WHITE BECK: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago. London. 1960, cap. XI.

del hallazgo socrático del dos-en-uno, lo que hoy podríamos denominar «consciencia», y que originariamente desempeñaba las funciones de lo que hoy llamamos «conciencia». Vimos cómo ese dos-en-uno, como un consumado hecho de consciencia, era actualizado y articulado en el «diálogo silencioso» que desde PLATÓN habíamos denominado «pensar». Este diálogo pensante entre yo y yo mismo sólo ocurre en la soledad, en un alejamiento del mundo de las apariencias en el que de ordinario nos encontramos con los demás y aparecemos como uno entre nosotros mismos al igual que entre ellos. Pero la esencia del diálogo pensante que hace de la filosofía de HEGEL «asunto de solitario» (aunque se dé cuenta de sí mismo —el *cogito me cogitare* de DESCARTES, el *Ich denke* de KANT, que acompaña silenciosamente todo lo que hago) no está referida temáticamente al sí mismo, sino, por el contrario, a las experiencias y cuestiones que ese sí mismo, una apariencia entre las apariencias, siente que necesita examinar. Este examen meditativo de todo lo dado puede ser estorbado por las necesidades de la vida, por la presencia de los demás, por toda clase de asuntos urgentes. Pero ninguno de los factores que interfieren la actividad del espíritu surge del espíritu mismo, pues el dos-en-uno son amigos y compañeros, y preservar intacta esa «armonía» es el empeño principal del yo pensante.

El hallazgo del Apóstol S. PABLO, que describe con gran detalle en la Epístola a los Romanos (escrita entre el 54 y el 58 d. de C.), vuelve a hacer referencia una vez más a un dos-en-uno, pero estos dos ya no son amigos o compañeros; están en lucha constante uno contra el otro. Precisamente, «en queriendo hacer el bien (*to kalon*), es el mal el que se me presenta» (7:21), puesto que «yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: «No te des a la concupiscencia». Así, es el precepto de la ley lo que suscitó «toda suerte de concupiscencias; pues sin ley el pecado estaba muerto» (7:7-8).

La función de la ley es equívoca: está ahí «a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto» (7:13); mas, puesto que habla dando órdenes, «hace surgir las pasiones» y «reaviva el pecado». «Resultó que el precepto dado para vida, me fue para muerte» (7:9-10). El resultado es que «realmente, mi proceder no lo comprendo ("Me he convertido en un enigma para mí mismo"). Pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (7:15). Y la clave del asunto está en que no se puede resolver este con-

flicto interior en favor de la obediencia a la ley, o de la sumisión al pecado; esta «mezquindad» interior, según S. PABLO, puede curarse solamente con la gracia, gratuitamente. Fue esta intuición la que «cegó» al hombre de Tarso llamado SAULO, quien habia sido, como él mismo dijo, un fariseo «extremadamente fervoroso» (Gálatas, 1:14), perteneciendo «a la secta más estricta de nuestra religión» (Hechos, 26:5). Lo que él pretendía era la «rectitud» (*dikaiosynē*); pero la rectitud, esto es, poner en «práctica todos los preceptos escritos en el libro de la Ley» (Gálatas, 3:10) es imposible; ésta es la «maldición de la ley», y «si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano» (Gálatas, 2-21).

Esto, sin embargo, no es más que una cara del asunto. S. PABLO llegó a ser el fundador de la religión cristiana no sólo, como él mismo declara, porque le hubiera sido «confiada la evangelización de los incircuncisos» (Gálatas, 2:7), sino también porque dondequiera que fue predicó la «resurrección de los muertos» (Hechos, 24:21). El centro de sus preocupaciones, en una clara y obvia distinción con el de los Evangelios, no es Jesús de Nazaret, su predicación y sus hechos, sino Cristo, crucificado y resucitado. A partir de aquí derivó su nueva doctrina, la cual llegó a ser «escándalo para los judíos y necedad para los gentiles» (1 Corintios, 1:23).

Es el interés en la vida eterna, ubicuo en la Roma Imperial de aquel tiempo, lo que separa la nueva era tan drásticamente de la antigüedad y llega a ser el lazo común que unió sincréticamente a la mayoría de los nuevos cultos orientales. El interés que S. PABLO tenía por la resurrección individual no era judio originariamente; para los hebreos, la inmortalidad era sentida como necesaria solamente para el pueblo, y era segura exclusivamente para éste; el individuo debía contentarse con sobrevivir en su prole, contento también de morir anciano y «saciado con los años». Y en el mundo antiguo, romano o griego, la única inmortalidad buscada o por la que se luchaba era la del no-olvido del gran nombre y del gran hecho, y por tanto de las instituciones —la *polis* o *civitas*—, lo que pudiese garantizar una continuidad en el recuerdo. (Cuando S. PABLO decía que «el salario del pecado es la muerte» [Romanos, 6:23], es posible que estuviese recordando las palabras de CICERÓN, quien había dicho que a pesar de que los hombres deben morir, las comunidades [*civitates*] están llamadas a ser eternas y a perecer sólo a consecuencia de sus

pecados). Subyaciendo tras la mayoría de las nuevas creencias está claramente la experiencia común de un mundo en declive, quizá muriendo; y las «buenas nuevas» de la cristiandad en sus aspectos escatológicos decían con bastante claridad: Aquel que haya creído que los hombres mueren, pero que el mundo permanece eternamente, sólo necesita volverse a una fe en la que el mundo llega a un final y en la que él tendrá vida eterna. Entonces, naturalmente, la cuestión de la «rectitud», esto es, de ser merecedor de esta vida eterna, adquiere una importancia personal enteramente nueva.

El interés por la inmortalidad personal, individual, está también en los Evangelios, escritos durante el último tercio del primer siglo. Se le pregunta a Jesús generalmente: «¿Qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?» (v. gr. LUCAS, 10:25); pero parece que Jesús no había predicado la resurrección. Por el contrario, decía que si la gente hacía lo que él les decía —«ve y hazlo así», o «sígueme»—, entonces «el reino de Dios ya está entre vosotros» (LUCAS, 17:21) o «ha llegado a vosotros» (MATEO, 12:28). Cuando la gente le presionaba más, su respuesta era siempre la misma: Cumple la ley como sabes, y «vende todo y dáselo a los pobres» (LUCAS, 18:22). La clave de la enseñanza de Jesús está contenida en ese «y», el cual conducía a la bien conocida y aceptada ley a su propio extremo. Eso es lo que debió querer decir cuando afirmó: «No he venido a abolir (la ley), sino a dar cumplimiento (de ella)» (MATEO, 5:17). De aquí que «no ames a tus vecinos», «ama a tus enemigos», «al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra», «y al que te quite el manto, no le niegues la túnica». En pocas palabras, no se trata de que «no hagas a los demás lo que no quieres que a ti te hagan», sino que «lo que queráis que los hombres os hagan, hacédselo vosotros igualmente» (LUCAS, 6:27-31) —la versión más radical posible, ciertamente, del «ama a tu prójimo *como a ti mismo*».

S. PABLO se percató seguramente del radical giro que la arcaica exigencia de cumplir la ley había tomado en la enseñanza de Jesús de Nazaret. Y es posible que comprendiese de pronto que en esto descansaba el único cumplimiento verdadero de la ley, habiendo encontrado entonces que semejante cumplimiento estaba más allá del poder humano: se dirigía hacia un quiero-pero-*no-puedo,* incluso a pesar de que el mismo Jesús no parece hacer dicho nunca a ninguno de sus seguidores que ellos no podrían hacer lo que quisiesen. Con todo, en

Jesús existe ya un nuevo énfasis en la vida interior. No habría llegado tan lejos como lo hizo ECKHART, más de mil años después, y afirmaba que tener la voluntad de hacer era suficiente para «ganar la vida eterna», pues «ante Dios, querer hacer de acuerdo con mi capacidad y haber hecho son la misma cosa». Incluso el énfasis que Jesús ponía en el «no codiciarás», el único de los Diez Mandamientos que guarda conexión con la vida interior, apunta en esa dirección —«Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (MATEO, 5:28). De manera parecida, en ECKHART un hombre que tiene la voluntad de matar, incluso sin haber matado a nadie, ha cometido no menos pecado que si hubiese asesinado a toda la especie humana (21).

Quizá tienen más relevancia los sermones de Jesús contra la hipocresía como el pecado de los fariseos y su suspicacia ante las apariencias: «¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que hay en tu propio ojo?» (LUCAS, 6:41). Y ellos «gustan pasear con amplio ropaje, y quieren ser saludados en las plazas» (LUCAS, 20:46), lo cual plantea un problema que debe resultar familiar a los hombres de la Ley. El obstáculo está en que cualquiera que sea el bien que se haga, pasa a ser objeto de autoduda por el simple hecho de que aparezca o ante los demás o ante uno mismo (22). Jesús sabía acerca de eso: «Que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha» (MATEO, 6:3); es decir, vive en ocultamiento, oculto incluso de ti mismo, y no te preocupes de *ser* bueno —«Nadie es bueno sino sólo Dios» (LUCAS, 18:19). Sin embargo, este amoroso descuido difícilmente podría ser mantenido cuando hacer el bien *y ser bueno* llegasen a ser los requisitos para vencer la muerte y tener garantizada la vida eterna.

Así, cuando volvemos a S. PABLO, el acento deja de recaer por entero sobre el hacer para centrarse en el creer, pasa de la vida externa del hombre en un mundo de apariencias (él mismo es una apariencia entre apariencias, y sujeto por tanto al simulacro y la ilusión) a una interioridad que, por definición, nunca se manifiesta inequívocamen-

(21) *Op. cit.*, pág. 551.

(22) Hans JONAS *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 2.ª ed., Gottingen, 1965; *vid.* especialmente apt. III, publicado como «Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans», en *The Future of Our Religious Past*, ed. James M. Robinson, London, New York, 1971, págs. 333-350.

te y que sólo puede ser escrutada por un Dios, quien tampoco aparece jamás inequívocamente. Los modos de este Dios son inescrutables. Para los gentiles, su propiedad más sobresaliente es que es invisible; para S. PABLO, lo que es inescrutable es que «hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley» (Romanos, 5:13); así, es completamente posible «que los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia..., mientras Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley» (Romanos, 9:30-31). Que la ley no pueda ser cumplida, que la voluntad de cumplir la ley activa otra voluntad, la voluntad de pecar, y que la una no es nunca sin la otra —ese es el tema con el que se enfrenta S. PABLO en la Epístola a los Romanos.

Es cierto que S. PABLO no discute en términos de dos voluntades, sino en términos de dos leyes —la ley del espíritu que le permite deleitarse en la ley de Dios «en su interior más profundo», y la ley de sus «miembros» que le dice que haga lo que odia en su profundo interior. La misma ley es entendida como la voz de un maestro que exige obediencia; el tú-debes de la ley demanda y espera un voluntario acto de sumisión, un yo-quiero de acuerdo. La Ley Antigua decía: debes hacer; la Nueva Ley dice: debes *querer*. Se trataba de la experiencia de un imperativo que demandaba una sumisión *voluntaria* que conducía al descubrimiento de la Voluntad, e inherente a esta experiencia era el maravilloso hecho de una libertad de la que no se habían percatado ninguno de los pueblos antiguos —griego, romano o hebreo—; esto es, que hay una facultad en el hombre en virtud de la cual, sin importar la necesidad y la compulsión, podía decir «Sí» o «No», mostrar su acuerdo o desacuerdo con lo que venía dado de hecho, incluyendo aquí su propio ser y su existencia, y que esta facultad podía determinar lo que hay que hacer.

Pero esta facultad es de una naturaleza curiosamente paradójica. Es actualizada por un imperativo que dice no simplemente «tú debes» —como cuando el espíritu habla al cuerpo y, diría más tarde S. AGUSTÍN, el cuerpo obedece inmediata y, habría que decir, estúpidamente—, sino «tú debes querer», y esto ya implica que, sea lo que sea lo que yo pueda eventualmente hacer de hecho, puedo contestar: quiero, o no quiero. El gran mandato, el tú-debes, me coloca ante una elección entre un yo-quiero y un yo-no-quiero; esto es, y teológicamente hablando, entre la obediencia y la desobediencia. (Habrá que

recordar que la desobediencia se convirtió posteriormente en el pecado mortal *par excellence,* y que la obediencia devino el fundamento mismo de la ética cristiana, la «virtud sobre todas las virtudes» (ECKHART), y algo que, incidentalmente, a diferencia de la pobreza y la castidad, difícilmente puede derivarse de las enseñanzas y prédicas de Jesús de Nazaret). Si la voluntad no tuviese la elección de decir «No», ya no sería una voluntad; y si no hubiese una *contravoluntad* dentro de mí que surge siguiendo el mandato del tú-debes; si, hablando en términos de S. PABLO, el «pecado» no morase «dentro de mí» (Romanos, 7:20), no necesitaría una voluntad en absoluto.

Anteriormente he hablado de la naturaleza reflexiva de las actividades mentales: el *cogito me cogitare,* el *volo me velle* (incluso el juicio, la menos reflexiva de las tres, retrocede, actúa sobre sí misma). Más tarde veremos que esta capacidad de reflexión es más fuerte en el yo volente que en ninguna otra parte; la clave está en que todo yo-quiero nace de una inclinación natural hacia la libertad, esto es, surge de la repulsa natural de los hombres libres a sentirse mandados por otros. La voluntad siempre se dirige hacia sí misma; cuando la orden dice, tú debes, la voluntad replica, tú debes *querer* como dice la orden —y no ejecutar estúpidamente las órdenes. Ese es el momento en que el debate interno comienza, puesto que la contra-voluntad surgida posee un similar poder de mandar. Así, la razón de que «todos los que viven de las obras de la ley incurren en maldición» (Gálatas, 3:10) es no sólo el quiero-y-*no-puedo*, sino también el hecho de que el yo-quiero inevitablemente es contrarrestado por un yo-no-quiero, de forma que, incluso si la ley es obedecida y cumplida, aún permanece esta resistencia interior.

En la lucha entre el yo-quiero y el yo-no-quiero, el resultado puede depender solamente de un acto —si ya no cuentan las obras, la Voluntad está impotente. Y puesto que el conflicto ocurre entre *velle* y *nolle,* la persuasión no encaja en ninguna parte, como hizo en el viejo conflicto entre la razón y los apetitos. Pues el mismo fenómeno de que «no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» (Romanos, 7:19), naturalmente no es nuevo. Encontramos prácticamente las mismas palabras en OVIDIO: «Veo lo que es mejor y lo apruebo; sigo lo que es peor» (23); y ésta es probablemente una tra-

(23) *Metamorphoses,* lib. VII, ll. 20-21: «*Video meliora proboque, / deteriora sequor*».

ducción del famoso pasaje de la «*Medea*» de EURÍPIDES (líneas 1078-80): «Sé efectivamente cuál es el mal que intento hacer; pero mi *thymos* (lo que hace que me mueva) es más fuerte que mis deliberaciones (*bouleumata*), y aquel es la causa de los mayores males entre los mortales». EURÍPIDES y OVIDIO pueden haber deplorado la debilidad de la razón cuando ésta es confrontada con el apasionamiento de los deseos, y es posible que ARISTÓTELES haya ido un paso más adelante al detectar una contradicción en la elección de lo peor, un acto que le facilitó su definición del «hombre infame»; pero ninguno de ellos habría adscrito el fenómeno a la libre elección de la Voluntad.

La Voluntad, dividida y produciendo automáticamente su propia contra-voluntad, necesita ser sanada, devenir de nuevo. Al igual que el pensar, el querer ha dividido lo uno en un dos-en-uno; pero para el yo pensante «sanar» esa división sería la peor cosa que podría acontecer; significaría poner un final a todo el pensamiento. Sería tentador concluir que la gracia divina, la solución de S. PABLO para la mezquindad de la Voluntad, anula realmente la Voluntad al privarla milagrosamente de su contra-voluntad. Pero entonces ya no es un asunto de voliciones, puesto que no se puede luchar por conseguir esa gracia; la salvación «no depende de la voluntad o del esfuerzo del hombre, sino de que Dios tenga misericordia», y Él «tiene misericordia con quien quiere, y endurece a quien quiere» (Romanos, 9:16-18). Además, así como «llegó la ley» no sólo para identificar el pecado, sino para «fomentar la violación», así la gracia «abundaba» allí donde «había más pecado» —*felix culpa*, en efecto, pues, ¿cómo podrían los hombres conocer la gloria si ignorasen la miseria; cómo podríamos saber lo que es el día si no hubiese noches?

En pocas palabras, la voluntad es impotente no debido a algo que está fuera y que impide que la voluntad logre su propósito, sino porque la voluntad se estorba a sí misma. Y allí donde, como en Jesús, no se estorba a sí misma, todavía no existe. Para S. PABLO la explicación es relativamente simple: el conflicto se plantea entre la carne y el espíritu, y el problema es que los hombres son a la vez carnales y espirituales. La carne morirá, y, por consiguiente, vivir de acuerdo con la carne significa una muerte segura. La tarea principal del espíritu no es sólo el gobierno de los apetitos y hacer obediente a la carne, sino provocar su mortificación —crucificarla «con sus pasiones y deseos» (Gálatas, 5:24), lo que de hecho está más allá del poder huma-

no. Vimos que, desde la perspectiva del yo pensante, un cierto recelo del cuerpo era sólo natural. La carnalidad del hombre, sin ser necesariamente la fuente del pecado, interrumpe la actividad pensante del espíritu y ofrece una resistencia al diálogo silencioso y veloz del intercambio del espíritu consigo mismo, un intercambio cuya verdadera «dulzura» consiste en una espiritualidad en la que no interviene ningún factor material. Esto está lejos de la agresiva hostilidad hacia el cuerpo que encontramos en S. PABLO; una hostilidad, además, que, dejando aparte los prejuicios contra la carne, surge de la misma esencia de la Voluntad. A pesar de su origen mental, la voluntad se muestra consciente de sí misma sólo cuando vence la resistencia, y la «carne» en la idea de S. PABLO (así como el posterior disfraz de la «inclinación») llega a ser la metáfora de una resistencia interna. Así, incluso en este simplista esquema, el descubrimiento de la Voluntad ha abierto ya una verdadera caja de Pandora en la que se contienen cuestiones sin respuesta; algo de lo que el mismo S. PABLO era, sin duda alguna, inconsciente y a partir de lo cual se plagaría de absurdos cualquier filosofía estrictamente cristiana.

S. PABLO no ignoraba lo fácil que sería inferir de su presentación que «debemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique» (Romanos, 6:1) («¿Por qué no hacer el mal para que venga el bien, como algunos calumniosamente nos acusan que decimos?» [Romanos, 3:8]), aunque a duras penas previó cuánta disciplina y rigidez de dogma exigiría la protección de la Iglesia contra el *pecca fortiter*. S. PABLO se daba cuenta de cuál era el mayor tropiezo que podía sufrir una *filosofía* cristiana: la contradicción obvia entre un Dios ominisciente, todopoderoso, y lo que S. AGUSTIN denominó más tarde la «monstruosidad» de la Voluntad. ¿Cómo podía permitir Dios esta vileza humana? Sobre todo, ¿cómo puede «censurar» si nadie «puede resistir a su voluntad?» (Romanos, 9:19). S. PABLO era un ciudadano romano, hablaba y escribía griego koine, y obviamente estaba bien informado sobre la ley romana y el pensamiento griego. Sin embargo, el fundador de la religión cristiana (si no de la Iglesia) seguía siendo un judío, y quizá nada sería mejor prueba de ello que sus respuestas a las preguntas que no admitían respuesta sobre su nueva fe y los nuevos hallazgos que su propia esencia había generado.

Es casi palabra por palabra la respuesta que diera JOB cuando empezó a cuestionar los inescrutables caminos del Dios de los he-

breos. Al igual que JOB, la réplica de S. PABLO es muy simple y en absoluto filosófica: «Pero, ¿quién eres tú, un hombre, para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso la pieza de barro dirá a quien la modeló: ¿por qué me hiciste así? ¿O es que el alfarero no es dueño de hacer de una misma masa unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables? ¿Qué ocurre si Dios, queriendo... dar a conocer su poder, ha tolerado... los vasos de la ira preparados para la perdición, a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria con los objetos de misericordia que de antemano había preparado para gloria...?» (Romanos, 9:20-23; JOB, 10). En la misma línea, Dios, interrumpiendo toda interrogación, había hablado a JOB, quien había osado preguntarle *a El:* «Voy a interrogarte, y tú me instruirás. ¿Dónde estabas tú cuando yo sentaba los fundamentos de la tierra?... ¿Podrá un crítico contender con el Todopoderoso?». Y ante esto, en efecto, existe sólo la respuesta de JOB: «He hablado sin inteligencia de maravillas que me superan y que ignoro» (JOB, 42:3).

Al contrario de su doctrina de la resurrección de los muertos, el *argumentum ad hominem* de S. PABLO, como si dijéramos, corta de raíz todas las preguntas con un ¿Quién-eres-tú-para-preguntar? que no logró sobrepasar los primeros estadios de la fe cristiana. Hablando históricamente, eso es así; naturalmente, no podemos saber cómo muchos cristianos en los largos siglos de una *imitatio Christi* permanecieron incólumes ante los intentos siempre repetidos de reconciliar la absoluta fe hebrea en el Dios-Creador con la filosofía griega. Las comunidades judías, de todas formas, se mostraban precavidas ante cualquier clase de especulación; el Talmud, indignado ante el agnosticismo, les decía: «Le hubiera sido mejor no haber nacido a un hombre que pensase sobre cuatro temas: qué hay por encima y qué por debajo, qué fue antes y qué será después» (24).

Como un débil eco de este puntual temor ante el misterio de toda la Existencia, algunos siglos después oímos repetir a S. AGUSTIN lo que debió ser un chiste muy conocido en su tiempo: «Contesto al hombre que dice: ¿Qué hizo Dios antes de que hiciese el cielo y la tierra?...: Estaba preparando el Infierno para aquellos que fisgoneasen en esas profundas materias». Pero S. AGUSTÍN no dejó el tema ahí.

(24) CHAGIGAH II, 1. Tomado de Hans BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* Bonn, 1960, pag. 26. n.º 38.

Algunos capítulos más adelante (en las «*Confesiones*»), después de denunciar sin gracia alguna a aquellos que formulaban tales preguntas tachándolos de hombres atacados «por una enfermedad criminal que les hace estar sedientos de más de lo que pueden captar», ofrece la respuesta lógicamente correcta e insatisfactoriamente existencial de que, puesto que el Dios-Creador es eterno, debe haber creado el tiempo cuando creó el Cielo y la Tierra, de forma que éstos no podrían ser «anteriores» a la Creación. «Hagámosles ver que no podría haber tiempo sin un ser creado» (25).

9. Epicteto y la omnipotencia de la Voluntad

En la Epístola a los Romanos, S. PABLO describe una experiencia interior, la experiencia del quiero-y-*no*-puedo. Esta experiencia, seguida por la experiencia de la misericordia de Dios, es abrumadora. Explica S. PABLO lo que a él le sucedió, y nos cuenta cómo y por qué están interconectados los dos sucesos. En el transcurso de la explicación, desarrolla la primera teoría comprehensiva de la historia, de lo que trata la historia, y sienta las bases de la doctrina cristiana. Pero lo hace en términos de hechos; no *argumenta*, y eso es lo que le distingue con más claridad de EPICTETO, con el que, por lo demás, tenía mucho en común.

Prácticamente fueron contemporáneos, procedían casi de la misma región de Oriente Próximo, vivieron en el helenizado Imperio Romano, y hablaban la misma lengua (el koine), aunque uno era un ciudadano romano y el otro un liberto, un antiguo esclavo, a pesar de que uno era un judío y el otro un estoico. Tenían también en común una cierta rigidez moral que les situaba fuera de los que les rodeaban. Ambos afirman que desear a la mujer del prójimo quiere decir haber cometido adulterio. Denuncian, utilizando casi las mismas palabras, el *establishment* intelectual de su tiempo —los fariseos en el caso de S. PABLO, los filósofos (estoicos y académicos) en el caso de EPICTETO— como hipócritas que no actúan de acuerdo con sus propias enseñanzas. «¡Mostradme a un estoico si podéis!», exclama EPICTETO. «Mostradme a alguien que esté enfermo y siga siendo feliz,

(25) Lib. XI, caps. xii y xxx.

que esté en peligro y sea feliz, que esté muriendo y sea feliz, que esté en el exilio y sea feliz, que esté en desgracia y sea feliz... Por los dioses que de buena gana vería a un estoico» (26). Este desdén es más franco y juega un papel mucho más importante en EPICTETO que en S. PABLO. Y por último, comparten ambos un desprecio casi instintivo por el cuerpo —este «saco», en palabras de EPICTETO, que día a día atiborro y vacío luego: «¿qué podría ser más fastidioso?» (27) —e insiste en la distinción entre un «yo interior» (S. PABLO) y las «cosas externas» (28).

En cada uno de ellos, el verdadero contenido de la esencia viene descrito exclusivamente en términos de estímulos de la Voluntad, a la que S. PABLO creía impotente, y de la que EPICTETO dice que es omnipotente: «¿Dónde está el bien? En la voluntad. ¿Y dónde el mal? En la voluntad. ¿Dónde dejan de estar el uno y el otro? En lo que está fuera del control de la voluntad» (29). En una primera impresión, esta es una vieja doctrina estoica, aunque sin ninguno de los apuntalamientos de la vieja filosofía estoica; a partir de EPICTETO, nada oímos acerca de la intrínseca bondad de la naturaleza de acuerdo con la cual (*kata physin*) los hombres debieran vivir y pensar —esto es, seguir pensando en todo mal aparente como un componente necesario de un bien que todo lo comprehende. En nuestro contexto, el interés de EPICTETO radica precisamente en que faltan esas doctrinas metafísicas en su enseñanza.

Fue EPICTETO primordialmente un maestro, y, puesto que enseñó y no escribió (30), parece que se veía a sí mismo como seguidor de SÓCRATES, olvidando, al igual que la mayoría de los así llamados seguidores de SÓCRATES, que éste no tenía nada que enseñar. De cualquier forma, EPICTETO se consideraba a sí mismo como un filósofo y definía el tema del que trataba la filosofía como «el arte de vivir la vida

---

(26) *Vid. Discourses,* lib. II, cap. xix.

(27) *Fragments,* 23.

(28) *The Manual,* 23 y 33.

(29) *Discourses,* lib. II, cap. 16.

(30) Todas las obras de las que disponemos, incluyendo los *Discourses,* son «aparentemente algo así como un registro estenográfico de sus clases y de debates informales tomados y compilados por uno de sus discípulos, Arrian». *Vid.* Whitney J. OATES Introducción General a su *The Stoics and Epicurean Philosphers,* Modern Library, New York, 1940, cuya traducción he seguido aquí.

de uno» (31). Este arte consistía principalmente en tener listo un argumento para cada emergencia, para toda situación de aguda miseria. Su punto de partida era el clásico *omnes homines beati esse volunt,* todos los hombres desean ser felices; y la única cuestión para la filosofía era averiguar cómo llegar a esta meta obvia. Sólo que EPICTETO, de acuerdo con los modos de su tiempo y en contraste con la era pre-cristiana, estaba convencido de que la vida, tal como viene dada en la tierra, tenía un final inevitable en la muerte, y así, acosada por el miedo y el temor, era incapaz de dar una felicidad real sin un esfuerzo especial por parte de la voluntad del hombre. Así, «felicidad» cambiaba de significado; ya no se la entendía como *eudaimonia*, la *actividad* del *eu zēn,* la buena vida, sino como *euroia biou*, una metáfora estoica que indicaba una vida que fluía libremente, sin ser molestada por tormentas, tempestades u obstáculos. Sus características eran la serenidad, *galēnē,* la quietud después de la tormenta, y la tranquilidad, *eudia,* el buen tiempo (32) —metáforas desconocidas en la antigüedad clásica. Todas están referidas a un modo del alma que es descrito mejor en términos negativos (como *ataraxia*), y efectivamente consiste en algo plenamente negativo: ser «feliz» ahora quería decir primordialmente «no ser miserable». La filosofía podía enseñar «los procesos de la razón», los argumentos, «como relucientes armas listas para ser usadas» (33), para ser dirigidas contra las miserias de la vida real.

Descubre la razón que lo que hace miserable no es la amenaza de la muerte que viene del exterior, sino el miedo a morir que está dentro de uno mismo; no el dolor, sino el miedo al dolor —«no es la muerte o el dolor los que son temibles, sino el miedo al dolor o la muerte» (34). De aquí que la única cosa que debe ser temida justamente es el miedo en sí mismo; y mientras que los hombres no pueden escapar a la muerte o al dolor, pueden argumentarse a sí mismos acerca del miedo, en su interior, eliminando las impresiones que las cosas pavorosas han puesto en sus mentes: «Si reservamos nuestro miedo no para la muerte o el exilio, sino para el mismo miedo, entonces deberíamos acostumbrarnos a evitar lo que pensamos que es ma-

(31) *Discourses*, lib. I, cap. xv.
(32) *Ibid.*, lib. II, cap. xviii.
(33) *Ibid.*, lib. I, cap. xxvii.
(34) *Ibid.*, lib. II, cap. i.

lo» (35). (Sólo necesitamos recordar los muchos ejemplos que testimonian el papel jugado en el seno del alma por un arrollador miedo a ser temerosos, o imaginar qué temerario sería el coraje humano si el dolor experimentado no dejase huella tras de sí —la «impresión» de EPICTETO—, para darnos cuenta del práctico valor psicológico que tienen estas teorías que aparentemente han venido de lejos.)

Una vez que la razón ha descubierto esta región interior donde el hombre se enfrenta solamente con las «impresiones» que las cosas de fuera hacen en su espíritu en vez de con su existencia fáctica, ha cumplido su tarea. El filósofo ya no es el pensador que examina lo que puede encontrarse en su camino, sino el hombre que se ha educado a sí mismo para no «volverse nunca a las cosas de fuera», sin importar dónde se encuentre. EPICTETO ofrece un ilustrativo ejemplo de esa actitud. Deja que su filósofo acuda a los juegos como todo el mundo; pero, al contrario que la «vulgar» multitud de los restantes espectadores, sólo «le preocupan» él mismo y su propia «felicidad»; de aquí que se fuerza a sí mismo «a desear únicamente que suceda lo que sucede, y que gane quien gana» (36). Ese alejarse de la realidad a pesar de encontrarse inmerso en ella, en contraste con el retiro del yo pensante en la soledad del silencioso diálogo entre él y él mismo, allí donde todo pensamiento es un repensar por definición, tiene consecuencias de muy largo alcance. Significa, por ejemplo, que cuando uno va a algún sitio, *no* presta atención al objetivo de uno mismo, sino que está interesado únicamente en la «propia actividad» de uno de pasear; «o cuando se delibera, se está interesado (solamente) en el acto de la deliberación, y no en conseguir aquello por lo que se planifica» (37). En términos de la parábola del juego, es como si estos espectadores, mirando con ojos ciegos, fuesen meras apariciones fantasmagóricas en el mundo de las apariencias.

Puede ser útil comparar esta actitud con la del filósofo en la vieja parábola de PITÁGORAS sobre los Juegos Olímpicos; los mejores son los que no participaron en la pugna por la fama o el premio, sino que fueron meros espectadores, interesados en los Juegos para su propio provecho. Aquí no se deja vestigio alguno de semejante desinteresado interés. Sólo el yo es de interés, y el indesafiable regulador del yo es

(35) *Ibid.*, lib. II, cap. XVI.
(36) *The Manual*, 23 y 33.
(37) *Discourses*, lib. II, cap. XVI.

la razón argumentadora, no el viejo *nous*, el órgano interior para la verdad, el ojo invisible del espíritu dirigido hacia lo invisible en el mundo visible, sino una *dynamis logikē*, cuya principal distinción es que toma «conocimiento de sí misma y de todas las demás cosas», y «tiene el poder de aprobar o desaprobar su propia acción» (38). En una primera impresión, puede parecer como el dos-en-uno de SÓCRATES actualizado en el proceso del pensamiento; pero en realidad está mucho más próximo a lo que hoy día llamamos consciencia.

El hallazgo de EPICTETO fue que el espíritu, debido a que podía retener «impresiones» (*phantasiai*) exteriores, era capaz de tratar con todas «las cosas de fuera» como simples «datos de consciencia», como si dijésemos. La *dynamis logikē* examina tanto las «impresiones» impresas en el espíritu como a ella misma. La filosofía nos enseña cómo «tratar con las impresiones correctamente»; las somete a pruebas, «las distingue y no hace uso de ninguna que no haya sido probada». El observar una mesa no nos capacita para decidir si la mesa es buena o mala; no nos lo dice la visión ni cualquiera de los restantes sentidos. Sólo el espíritu, que trata no con mesas reales sino con impresiones de mesas, puede decírnoslo. («¿Qué nos dice que el oro es una cosa buena? Puesto que el oro no nos lo dice. Obviamente, es la facultad que trata con las impresiones») (39). La clave está en que no se necesita salir de uno mismo si lo que a uno le interesa está centrado por entero en ese sí mismo. Unicamente en la medida en que el espíritu pueda atraer cosas a su interior, esas cosas tendrán algún valor.

Una vez que el espíritu ha extraído cosas del exterior metiéndolas en el interior de sus propias impresiones, descubre que, en un cierto sentido, es completamente independiente de todas las afluencias externas: «¿Puede alguien impedirte estar de acuerdo con lo que es verdad? Nadie. ¿Puede alguien forzarte a aceptar lo que es falso? Nadie. ¿No ves que en esta esfera tu facultad está libre de obstáculos o estorbos, de obligaciones y compulsiones?» (40). Es una vieja intuición el que en la naturaleza de la verdad está «necesitar» al espíritu: «*hōsper hyp' autēs tēs alētheias anagkasthentes*», «necesitado como si de la verdad se tratase», como dice ARISTÓTELES cuando habla de

(38) *Ibid.*, lib. I, cap. i.
(39) *Ibid.*
(40) *Ibid.*, lib. I, cap. xvii.

teorías auto-evidentes establecidas que no precisan de un razonamiento especial (41). Pero en EPICTETO esta verdad y su *dynamis logikē* no tienen nada que ver con el conocimiento o la cognición, para los cuales «los procesos de la lógica son infructuosos» (42) —literalmente, bueno para nada (*akarpa*). El conocimiento y la cognición se interesan por «cosas de fuera», independientes del hombre y más allá de su poder; de aquí que no son, o no debieran ser, cosas que le conciernan a él.

El comienzo de la filosofía es «un darse cuenta (*synaisthēsis*) de la propia debilidad de uno contemplando las cosas necesarias». No tenemos «concepción innata» alguna de las cosas que debemos conocer, tales como «un triángulo de ángulos rectos», pero nos lo puede enseñar alguien que sepa; y aquellos que todavía no saben, *saben* que no saben. Ocurre algo completamente diferente con aquellas cosas que verdaderamente nos interesan y de las que depende la clase de vida que llevamos. En esta esfera, todo el mundo nace con un me-parece, *dokei moi*, una opinión, y ahí es donde empiezan nuestras dificultades: «en el descubrimiento del conflicto en los espíritus de los hombres unos con otros» y la «pretensión de hallar un modelo, al igual que descubrimos la balanza para tratar con pesos y la regla para tratar con cosas rectas y curvadas. Este es el inicio de la filosofía» (43).

La filosofía, entonces, establece los modelos y las normas, y enseña al hombre cómo *utilizar* sus facultades sensoriales, «cómo tratar correctamente con las impresiones», y cómo «someterlas a prueba y calcular el valor de cada una de ellas». El criterio de toda filosofía es, por consiguiente, su utilidad en el negocio de liberar a una vida del dolor. Más concretamente, enseña ciertas líneas de pensamiento que pueden vencer la innata impotencia de los hombres. En este marco general filosófico es donde la razón, los argumentos razonados, tienen la primacía sobre todas las facultades mentales: pero no es éste el caso. En su violenta denuncia de los hombres que «eran filósofos sólo con sus labios», EPICTETO señala la espantosa brecha que existe entre las enseñanzas de un hombre y su conducta verdadera, insinuando consecuentemente la vieja idea de que la razón por sí misma

(41) *Physics*, 188b30.
(42) *Discourses*, lib. I, cap. xvii.
(43) *Ibid.*, lib. II, cap. xi.

ni mueve ni logra nada. El gran realizador no es la razón, sino la Voluntad. «Considera quién eres» es una exhortación dirigida a la razón, parece ser; pero lo que después se descubre es que «el hombre... no tiene nada más soberano (*kyriōteros*) que la voluntad (*proairesis*)... todo lo demás (está) sujeto a esto, y la voluntad misma está liberada de la esclavitud y la sujeción». La razón (*logos*), cierto es, distingue al hombre de los animales, los cuales, por tanto, están «marcados para servir», mientras que el hombre está «dotado para mandar» (44); sin embargo, el órgano capaz para el mando no es la razón, sino la Voluntad. Si la filosofía trata «del arte de vivir la propia vida», y su supremo criterio es ser útil en esos términos, entonces «la filosofia significa muy poco más que no sea esto —buscar cómo se puede ejercitar la voluntad de obtener y la voluntad de evitar sin obstáculos» (45).

La primera cosa que la razón puede enseñar a la voluntad es la distinción entre cosas que dependen del hombre, aquellas que están a su alcance (el *eph' hēmin* de ARISTÓTELES), y aquellas que no lo están. El poder de la voluntad descansa sobre su soberana decisión de verse concernida sólo por cosas que estén dentro del poder humano, y éstas residen exclusivamente en la interioridad humana (46). De aquí que la primera decisión de la voluntad sea no-querer lo que no puede obtener, y dejar de no-querer lo que no puede evitar —en pocas palabras, no verse concernida por algo sobre lo que no tiene poder. («¿Qué importancia tiene que el mundo esté compuesto de átomos o de infinitas partes, o de fuego y tierra? ¿No basta con saber... cuáles son los límites de la voluntad para obtener y para evitar..., y despreciar aquellas cosas que están más allá de nosotros?») (47). Y, puesto que «resulta imposible que aquello que sucede sea otra cosa de lo que es» (48), dado que el hombre, en otras palabras, está completamente impotente en el mundo real, le han sido dadas las milagrosas facultades de la razón y la voluntad para permitirle reproducir lo exterior —completo aunque desprovisto de su realidad— dentro de su espíritu, allí donde es indiscutible dueño y señor. Allí gobierna

(44) *Ibid.*, lib. II, cap. x.
(45) *Ibid.*, lib. III, cap. xiv.
(46) *The Manual*, 1.
(47) *Fragments*, 1.
(48) *Ibid.*, 8.

sobre él mismo y sobre los objetos que le conciernen, pues la voluntad sólo puede ser estorbada por sí misma. Todo lo que parece ser real, el mundo de las apariencias, precisa verdaderamente de mi consentimiento para que sea real *para mí*. Y este consentimiento no me puede venir impuesto: si lo niego, entonces la realidad del mundo desaparece como si de una simple aparición se tratase.

Esta facultad de apartarse del exterior hacia un invencible interior necesita, obviamente, de «adiestramiento» (*gymnazein*) y de argumentación constante; pues no sólo sucede que el hombre vive su vida ordinaria en el mundo como es, sino que su mismo interior, en la medida en que está vivo, está localizado dentro de algo exterior, un cuerpo que no está bajo su poder, sino que pertenece a las «cosas externas». La pregunta constante es si su voluntad es lo suficientemente fuerte no solamente para distraer su atención de las amenazantes cosas de fuera, sino para fijar su imaginación sobre «impresiones» diferentes en la presencia real del dolor y la desgracia. Negar el consentimiento, o entrecomillar la realidad es, sin duda alguna, un ejercicio consumado de pensamiento; debe probarse a sí mismo en el hecho verdadero. «Debo morir. Debo estar encarcelado. Debo sufrir exilio. Pero, ¿debo morir quejándome? ¿Debo gimotear también? ¿Es que alguien puede impedirme ir al exilio con una sonrisa en la boca?». El amo amenaza con encadenarme: «¿Qué dices? ¿Encadenarme a mí? Podrás encadenar mi pierna —sí, pero no mi voluntad— no, ni el mismo Zeus podría hacerlo» (49).

EPICTETO ofrece muchos ejemplos que no hace falta enumerar aquí; podrían hacer tediosa la lectura, como los ejercicios en un libro escolar. Al fin y al cabo, siempre es lo mismo. Lo que perturba a los hombres no es lo que verdaderamente les sucede, sino sus propios «juicios» (*dogma*, en el sentido de creencia u opinión). «Sufrirás daño solamente si piensas que estás dañado. Nadie puede infringirte daño sin tu consentimiento» (50). «Por ejemplo, ¿qué significa ser calumniado? Párate delante de una piedra y calúmniala: ¿qué efecto producirá?» (51). Sé como una piedra y serás invulnerable. *Ataraxia*, invulnerabilidad, es todo lo que necesitas para *sentirte* libre una

(49) *Discourses*, lib. I, cap. i.
(50) *The Manual*, 30.
(51) *Discourses*, lib. I, cap. xxv.

vez que has descubierto que la realidad misma depende de tu consentimiento para que sea reconocida como tal.

Al igual que casi todos los estoicos, EPICTETO reconocía que la vulnerabilidad del cuerpo coloca ciertos límites a esta libertad interior. Incapaces de negar que no son simples anhelos o deseos los que nos hacen perder la libertad, sino «los grilletes que nos ciñen el cuerpo» (52), debían probar por consiguiente que estos grilletes no son inquebrantables. Una respuesta a la pregunta de ¿qué es lo que nos frena ante el suicidio? se convierte en un tema necesario de estos escritos. De cualquier forma, EPICTETO parece haberse percatado con toda claridad de que esta clase de libertad interna ilimitada presupone realmente que «uno debe recordar y mantenerse firme en que *la puerta está abierta*» (53). Para una filosofía de una total alienación del mundo, hay mucha verdad en la meritoria frase con la que CAMUS empezaba su primer libro: *«Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide»* (54).

En una primera impresión, esta doctrina de la invulnerabilidad y la apatía (*apatheia*) —cómo protegerse uno mismo de la realidad, cómo perder la capacidad que uno tiene de sentirse afectado por ella, para bien o para mal, en la alegría y en la tristeza— parece tan obviamente susceptible de ser refutada que la influencia, enormemente argumentadora al tiempo que emocional, del estoicismo sobre algunos de los mejores espíritus de la humanidad occidental parece casi incomprensible. En S. AGUSTÍN encontramos una refutación parecida expuesta en su forma más breve y plausible. Los estoicos, afirma, han descubierto la trampa de cómo pretender ser feliz: «Puesto que un hombre no puede obtener lo que quiere, quiere lo que puede obtener» (*«Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest»*) (55). Además, continúa, los estoicos suponen que «todos los hombres, por naturaleza, desean ser felices», pero no creen en la inmortalidad, o al menos no en la resurrección del cuerpo; es decir, no en una futura *vida* sin muerte, y esto es una contradicción en términos. Pues «si realmente todos los hombres quieren ser felices, necesa-

(52) *Ibid.*, lib. I, cap. ix.
(53) *Ibid.*, lib. I, cap. xxv. La cursiva, mía.
(54) *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942.
(55) *De Trinitate*, lib. XIII, vii, 10.

riamente deben querer también ser inmortales... Para poder *vivir* felizmente lo primero que debe ocurrir es estar vivo» (*«Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse inmortales volunt... Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat»*) (56). En otras palabras, los hombres mortales no pueden ser felices, y la insistencia de los estoicos sobre el temor a la muerte como la principal fuente de infelicidad es una buena prueba de ello; lo más que pueden alcanzar es llegar a ser «apáticos», no verse afectados ni por la vida ni por la muerte.

Sin embargo, esta refutación, tan plausible a este nivel de la argumentación, no toca un buen número de puntos que tienen su importancia. En primer lugar está la cuestión de por qué hace falta una voluntad para *no* querer, por qué no sería posible sencillamente perder la facultad en el vaivén de las intuiciones superiores de un razonamiento correcto. Después de todo, ¿no sabemos todos cuán relativamente fácil ha sido siempre perder al menos la costumbre, cuando no es la facultad, de pensar? No hay nada más necesario que vivir en constante distracción y no dejar nunca la compañía de otros. Puede argumentarse que es más duro quebrar en los hombres el hábito de querer lo que está más allá de su alcance que el hábito del pensamiento, a no ser en el caso de un hombre suficientemente «adiestrado» para quien no sería necesario repetir el no-querer una y otra vez —puesto que el *mē thele*, el «no quiero» allí donde no puedes evitarlo, es al menos tan importante para esta instrucción como la simple apelación a poder querer.

Conectado estrechamente con lo anterior, e incluso todavía más confuso, es el hecho de que EPICTETO, sin duda, se muestra contento con el poder de la voluntad de *no*-querer. No predica exactamente la indiferencia ante todo aquello que no está a nuestro alcance; demanda insistentemente que el hombre quiera lo que sucede de cualquier modo. Ya he citado la parábola del juego en el que al hombre cuya única preocupación es sentirse bien consigo mismo se le aconseja que desee «solamente que suceda lo que sucede, y que gane quien gana». En un contexto diferente, EPICTETO va mucho más allá y elogia a los (innombrados) «filósofos» que dijeron «que si el buen hombre conociese de antemano los acontecimientos futuros, ayudaría a la natura-

(56) *Ibid.*, viii, 11.

leza, a pesar de que ello significase enfermedad, muerte y mutilación» (57). Sin duda, con su argumentación cae en la vieja noción estoica de *heimarmenē*, la doctrina del destino que sostiene que todo sucede en armonía con la naturaleza del universo, y que toda cosa particular, hombre o animal, planta o piedra, tiene asignada su tarea por el todo, y es justificada por éste. Pero EPICTETO no sólo se muestra muy poco interesado explícitamente en cualquier cuestión relacionada con la naturaleza o el universo, aunque también es cierto que no hay nada en la doctrina antigua que indique que la voluntad del hombre, totalmente ineficaz por definición, sería de provecho para el «ordenamiento del universo». EPICTETO se muestra interesado en lo que a él le sucede: «Quiero una cosa, y eso no ocurre; ¿qué hay más desgraciado que yo? No lo quiero, y sucede; ¿qué hay más desgraciado que yo?» (58). En pocas palabras, para «vivir bien» no basta con «pedir *no* que los acontecimientos sucedan como yo quiero»; debes «permitir que tu voluntad sea que los sucesos ocurran como lo hacen» (59).

Solamente cuando el poder de la voluntad alcanza su punto álgido, cuando puede querer lo que *es* y así no estar «reñida nunca con las cosas de fuera», es cuando se puede decir que es omnipotente. Subyaciendo a todos los argumentos de semejante omnipotencia está el supuesto obvio de que la realidad obtiene su cualidad de ser realidad *para mí* a partir de mi consentimiento; y subyaciendo a esa suposición, garantizando su efectividad práctica, está el simple hecho de que me puedo suicidar cuando encuentre verdaderamente que la vida es insoportable —«la puerta siempre está abierta». Y aquí esta solución no implica, como ocurre por ejemplo, con CAMUS, una especie de rebelión cósmica contra la condición humana; para EPICTETO, semejante rebelión sería completamente inútil, puesto que «es imposible que lo que sucede fuese otra cosa diferente de lo que es» (60). Es impensable porque incluso una absoluta negación depende del cabal e inexplicable estar ahí de todo lo que es, incluyéndome a mí mismo; y EPICTETO en ningún momento exige una explicación o justificación

(57) *Discourses*, lib. II, cap. x.
(58) *Ibid*., lib. II, cap. xvii.
(59) *The Manual*, 8.
(60) *Fragments*, 8.

de lo inexplicable. De aquí que, como argüirá posteriormente S. AGUSTÍN (61), aquellos que creen que escogen la no-existencia cuando se suicidan están en un error; escogen una forma de ser que pasará un día de todos modos y escogen la paz, la cual naturalmente es sólo una forma de existencia.

La única fuerza que puede estorbar este consentimiento básico, activo, dado por la voluntad, es la misma voluntad. Así, el criterio de una conducta correcta es: «Querer sentirte satisfecho, tú contigo mismo» (*«thelēson aresai autos seautō»*). Y añade EPICTETO: «Querer aparecer noble ante el dios» (*«thelēson kalos phanēnai tō theō»*) (62). Pero el añadido es verdaderamente redundante, ya que EPICTETO no cree en un Dios transcendente, sino que sostiene que el alma es parecida a dios, y que el dios está «dentro de ti, tú eres un fragmento de él» (63). Resulta que el yo volente está no menos dividido en dos que el dos-en-uno del diálogo del pensamiento de PLATÓN. Pero, como hemos visto con S. PABLO, los dos en el yo volente están lejos de mantener un intercambio amistoso y armonioso uno con otro, aunque en EPICTETO su relación francamente antagonista no lleva al sí mismo a los extremos de la desesperación tal y como vimos que ocurría en la lamentación de S. PABLO. EPICTETO caracteriza la relación que mantienen como una «lucha» (*agōn*) en marcha, una contienda olímpica que exige un recelo siempre atento de mí mismo por parte de mí mismo: «En una palabra (el filósofo, quien se mira siempre a sí mismo para beneficio y para daño) está atento y en guardia ante sí mismo *como su propio enemigo (hōs echthron heautou),* está al acecho» (64). Sólo necesitamos recordar la intuición de ARISTÓTELES («todos los amistosos sentimientos hacia otros son una prolongación de los amistosos sentimientos que una persona tiene para sí misma») para calibrar la distancia que el espíritu humano ha cubierto desde la antigüedad.

El sí mismo del filósofo, gobernado por el yo volente que le dice que nada puede obstaculizarle ni constreñirle a no ser la misma voluntad, está comprometido en una pugna que no tiene fin con la con-

(61) En *De Libero Arbitrio,* lib. III, v-viii.
(62) *Discourses,* lib. II, cap. xviii.
(63) *Ibid.,* lib. II, cap. viii.
(64) *The Manual,* 51, 48.

travoluntad, engendrada precisamente por su propia voluntad. El precio pagado por la omnipotencia de la Voluntad es muy alto; desde el punto de vista del yo pensante, lo peor que le podría suceder al dos-en-uno, esto es, estar «en desavenencia consigo mismo», se ha convertido en parte y componente de la condición humana. Y el hecho de que este destino ya no sea atribuido al «hombre infame» de ARISTÓTELES, sino, por el contrario, al hombre bueno y sabio que ha aprendido el arte de dirigir su propia vida en no importa qué circunstancias extremas, puede muy bien llevar a que uno se pregunte si esta «cura» de la humana miseria no era peor que la enfermedad.

En este lamentable asunto hay todavía un hallazgo decisivo que ningún argumento puede eliminar, y que por lo menos explica por qué el sentimiento de omnipotencia, así como de libertad humana, podría ser revelado a través de las experiencias del yo volente. En el mismo centro de las consideraciones de EPICTETO hay un punto al que aludimos marginalmente en nuestra discusión de S. PABLO; esto es, que toda obediencia presume el poder de la desobediencia. Aquí, la clave del asunto es el poder de la Voluntad para asentir o disentir, para decir Sí o No en la medida en que, de todas formas, me veo concernido yo como yo mismo. Esta es la razón por la que cosas que en su pura existencia —es decir, «impresiones» de cosas exteriores—dependen sólo de mí están también en mi poder; no sólo puedo querer cambiar el mundo (aunque la proposición es de dudoso interés para un sujeto individual totalmente alienado del mundo en el cual se encuentra); también puedo negar la realidad a cualquier cosa y a todo en virtud de un no-quiero. Este poder debe haber tenido algo de tremendo, de verdaderamente todopoderoso para el espíritu humano, pues no ha habido nunca filósofo o teólogo que, después de haber prestado la debida atención al No implícito en todo Sí, no cambiara de orientación honradamente y exigiera un consentimiento enfático, aconsejando al hombre, como SÉNECA hizo en una frase citada con gran aprobación por el Maestro ECKHART, «que aceptase todo lo que suceda como si él mismo lo hubiera deseado y buscado». Sin duda, si uno ve en este acuerdo universal nada más que el último y más hondo resentimiento de la impotencia existencial del yo volente en el mundo tal y como es de hecho, también verá solamente otro argumento para el ilusorio carácter de la facultad, una confirmación última de que se trata de un «concepto artificial». Al hombre, en ese caso, le

habría sido dada una «monstruosa» facultad (S. AGUSTÍN), compelido por su naturaleza para solicitar un poder que pueda ejercer sólo en la ilusoria región de las consumadas fantasías —la esencia de un espíritu que se ha separado con éxito de toda apariencia externa en su implacable búsqueda de la absoluta tranquilidad. Y, a modo de última e irónica recompensa para tamaño esfuerzo, habrá obtenido un incómodo conocimiento íntimo del «almacén de dolores y tesoro de males», en palabras de DEMÓCRITO, o del «abismo» que, según S. AGUSTÍN, permanece oculto en «en el buen corazón y en el corazón perverso» (65).

10. S. Agustín, el primer filósofo de la Voluntad

> Gracias a la Escritura hay
> una filosofía que es cristiana,
> gracias a la tradición griega
> la cristiandad tiene una filosofía.
>
> Etienne GILSON

S. AGUSTÍN, el primer filósofo cristiano y, quizá habría que añadir, el único filósofo que los romanos tuvieron jamás (66), fue también el primer hombre de pensamiento que volvió su rostro hacia la religión a causa de perplejidades filosóficas. Al igual que mucha gente educada de su tiempo, creció como un cristiano; sin embargo, lo que él mismo describió eventualmente como una conversión —el tema de sus *«Confesiones»*— era totalmente diferente de la experiencia que transformó al radicalmente celoso fariseo SAULO en PABLO, el apóstol cristiano y seguidor de Jesús de Nazaret.

En las *«Confesiones»*, S. AGUSTÍN narra cómo su corazón se había «encendido» por primera vez con el *«Hortensius»* de CICERÓN, un libro (actualmente perdido) que contenía una exhortación a la fi-

(65) Frag. 149; *Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latina*, J.-P. Migne, París, 1854-66, vol. 37, CXXXIV, 16.

(66) Paul Oskar KRISTELLER, más cautamente, dice de S. AGUSTÍN que es «probablemente el mayor filósofo latino de la antigüedad clásica». Ver *Renaissance Concepts of Man*, Harper Torchbooks, New York, 1972, pág. 149.

losofía. S. AGUSTÍN lo citó desde entonces hasta el mismo final de su vida. Llegó a ser el primer filósofo cristiano porque a lo largo de su vida se mantuvo firme en su relación con la filosofía. Su tratado «*Sobre la Trinidad*», una defensa del dogma crucial de la Iglesia Cristiana, es al mismo tiempo el desarrollo más profundo y mejor articulado de su propia posición filosófica, de gran originalidad. Pero su punto de partida seguía siendo la búsqueda de romanos y estoicos de la felicidad —«Cierto es, afirmaba CICERÓN, que todos queremos ser felices» (67). En su juventud, se había inclinado hacia la filosofía debido a las miserias interiores y, como hombre, se orientó hacia la religión porque la filosofía le había defraudado. Esta pragmática actitud, la exigencia de que la filosofía fuese «la directriz de la vida» (CICERÓN) (68), es típicamente romana; tuvo una influencia última mucho mayor en la formación del pensamiento de S. AGUSTÍN que la que tuvieran PLOTINO o los neoplatónicos, a quienes les debía todo lo que conocía de la filosofía griega. No se trata de que ese deseo humano general de ser felices hubiese escapado a la atención de los griegos —el proverbio romano parece haber sido una traducción del griego—, sino que este anhelo no fue utilizado por éstos para hacer filosofía. Solamente los romanos estaban convencidos de que «no hay razón para que el hombre filosofe a menos que sea para ser feliz» (69).

Encontramos este interés pragmático por la felicidad privada a lo largo de la Edad Media; se subraya aquí la esperanza de salvación eterna y el temor ante la eterna condenación, y se ponen en claro muchas especulaciones que de otra manera serían abstrusas y cuyos orígenes romanos son difíciles de detectar. El hecho de que la Iglesia Católica Romana, pese al decisivo influjo de la filosofía griega, permaneciese siendo tan profundamente romana se debió en no poca medida a la extraña coincidencia de que su primer y más influyente filósofo haya sido el primer hombre de pensamiento que extrajo su más profunda inspiración a partir de fuentes y experiencias latinas. En S. AGUSTÍN, el afán por la vida eterna como el *summum bonum*, y

(67) *On the Trinity*, lib, 13, iv. 7: «*Beati certe, inquit* (Cicerón) *omnes esse volumus*».

(68) «*O vitae philosophia dux*», *Tusculanae Disputationes*, lib. V, cap. 2.

(69) Citado previa aprobación de un escritor romano (Varro) en *La Ciudad de Dios*, lib. XIX, i. 3: «*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*».

la interpretación de la muerte eterna como el *summum malum* alcanzó su máximo nivel de articulación debido a que los combinó con el descubrimiento que hizo la nueva era de una vida *interior.* Comprendió que el interés exclusivo en esta mismidad interior significaba que «me he convertido en una cuestión para mí mismo» («*quaestio mihi factus sum*»), una cuestión que la filosofía, tal y como se enseñaba y aprendía por entonces, ni planteaba ni respondía (70). El célebre análisis del concepto de Tiempo contenido en el onceavo libro de las «*Confesiones*» es una paradigmática ilustración del desafío de lo nuevo y lo problemático: el tiempo es algo verdaderamente familiar y ordinario, de manera que nadie pregunta: ¿qué es el Tiempo? —en qué momento se convierte en un «intrincado enigma» cuyo desafío consiste en que es a la vez por entero ordinario y absolutamente «oculto» (71).

No hay duda de que S. AGUSTÍN es uno de los pensadores más grandes y originales, pero no era un «pensador sistemático», y es cierto que el principal cuerpo de su trabajo está «mezclado con líneas de pensamiento que no están desarrolladas hasta alcanzar sus conclusiones, y con empresas literarias abandonadas» (72) —además de caer constantemente en repeticiones. Llama la atención, bajo estas circunstancias, la continuidad de los temas-eje que finalmente, cuando su vida terminaba, abordó en un examen inquisidor bajo el título de «*Retractationes*», como si el Obispo y Príncipe de la Iglesia fuese su propio Inquisidor. Quizá, el más crucial de estos temas siempre recurrentes fuese la «Libre Elección de la Voluntad» (*Liberum arbitrium voluntatis*), como una facultad distinta del deseo y la razón, a pesar de que dedicase un único tratado a ello bajo ese título. Se trata de un trabajo temprano, cuya primera parte sigue claramente la línea de sus otros escritos filosóficos primeros, a pesar de haber sido escrito después del dramático acontecimiento de su conversión y bautismo.

---

(70) Para ver la importancia y profundidad de esta cuestión, *vid.* especialmente *On the Trinity*, lib. X, caps. iii y viii: «Cómo puede el espíritu buscarse y encontrarse a sí mismo es una importante cuestión: ¿a dónde va para buscar, y de dónde viene para encontrar?».

(71) *Confesiones*, lib. XI, especialmente caps. xiv y xxii.

(72) Peter BROWN: *Augustine of Hippo*, Berkeley y Los Angeles, 1967, pág. 123.

En mi opinión, dice más bien de la calidad del hombre y del pensador que le llevase diez años escribir con todo detalle lo que fue para él el momento más decisivo de su vida —y ello no sólo para salvaguardar el recuerdo o la piedad, sino para salvaguardar las implicaciones mentales que ello comportaba. Como llega a decir su más reciente biógrafo, Peter BROWN, de una forma algo simplista, «definitivamente, no se trataba de un *type croyant*, tal y como era común entre los hombres educados del mundo latino anterior a su tiempo» (73); para S. AGUSTÍN, no se trataba de abandonar las inseguridades de la filosofía en favor de la Verdad revelada, sino de encontrar las implicaciones filosóficas de su nueva fe. En ese tremendo esfuerzo confiaba antes que nada en las Epístolas del Apóstol S. PABLO, y quizá puede calibrarse la medida de su éxito en el hecho de que su autoridad a lo largo de los siguientes siglos de filosofía cristiana fue pareja a la de ARISTÓTELES —«el filósofo» para la Edad Media.

Empecemos con el temprano interés de S. AGUSTIN por la facultad de la Voluntad tal y como es expuesta en la primera parte del primerizo tratado (las dos partes concluyentes fueron escritas casi diez años más tarde, aproximadamente a la vez que las «*Confesiones*»). La cuestión clave está en inquirir la causa del mal: «pues el mal no podría existir sin una causa», y Dios no puede ser la causa del mal porque «Dios es bueno». La cuestión, corriente ya entonces, le habia «preocupado sobremanera desde su juventud... conduciéndole efectivamente a la herejia»; esto es, llevándole a adherirse a las enseñanzas de MANI (74). Lo que sigue es estrictamente un razonamiento argumentativo (aunque adoptando la forma de diálogo) tal y como lo encontramos en EPICTETO, y los puntos cruciales desde esta perspectiva se asemejan a un resumen con fines educativos hasta que llegamos a la conclusión, donde el discipulo llega a decir: «Pregunto si la libre voluntad... debe habernos sido dada por Aquel que nos hizo. Pues parece que no seriamos capaces de pecar si no tuviésemos libre voluntad. Y es de temer que, de esta forma, Dios puede aparecer como la causa de nuestros actos perversos». En este punto, S. AGUSTIN tranquiliza al preguntante, y pospone la discusión (75). Treinta años

(73) *Ibid.*, pág. 112.
(74) *On Free Choice of the Will*, lib. I, caps. i y ii.
(75) *Ibid.*, cap. xvi, 117 y 118.

más tarde, y de una forma diferente, en la *«Ciudad de Dios»*, abordó la cuestión del «propósito de la Voluntad» como el «propósito del Hombre».

La cuestión cuya respuesta pospuso S. AGUSTÍN tantos años es el punto de partida de su propia filosofía de la Voluntad. Pero una estricta interpretación de la Epístola a los Romanos de S. PABLO fue la ocasión original de su formulación. En las *«Confesiones»*, así como en las dos últimas secciones de *«Sobre la libre elección de la Voluntad»*, traza las inferencias filosóficas y articula las consecuencias del extraño fenómeno (que es posible querer, y que, a pesar de que falte cualquier impedimento externo, se es incapaz de ejecutar) que S. PABLO había descrito en términos de leyes antagonistas. Pero S. AGUSTÍN no habla de dos leyes, sino de *«dos voluntades*, una nueva y otra vieja, una carnal y otra espiritual», y describe con detalle, al igual que hiciera S. PABLO, cómo luchan estas voluntades «dentro» de él, y cómo sus «discordias» deshacen (su) alma» (76). En otras palabras, se muestra atento para evitar su propia herejía maniquea anterior, la cual enseñaba que dos principios antagonistas regían el mundo, uno bueno y otro malo, uno carnal y otro espiritual. Para él, ahora sólo hay una ley, y la primera intuición por tanto es la más obvia aunque también la más sobresaliente: *«Non hoc est velle quod posse»*, «querer y ser capaz de, no son la misma cosa» (77).

Es sobresaliente debido a que ambas facultades, querer y ejecutar, están tan estrechamente conectadas: «La Voluntad debe estar presente para que el poder sea operativo»; y el poder, superfluo es decirlo, debe estar presente para que la voluntad se inspire en él. «Si actúas... nunca podrá ser sin quererlo», incluso si «haces algo involuntariamente, bajo compulsión». «Cuando no actúas», entonces puede ocurrir «que falte la voluntad» o que «sea el poder el que falte» (78). Resulta de lo más sorprendente contemplar cómo S. AGUSTÍN se muestra de acuerdo con el principal argumento de los estoicos en favor del predominio de la Voluntad; esto es, que «nada es-

(76) *Confesiones*, lib. VIII, cap. v.

(77) *Ibid.*, cap. viii.

(78) Se puede encontrar una detallada explicación de la derivación de *voluntas* a partir de *velle* y de *potestas* a partir de *posse* en *The Spirit and the Letter*, arts. 52-58, una obra tardía que concierne a la cuestión «Is faith itself placed in our power?», en Morgenbesser and Walsh, *op. cit.*, pág. 22.

tá tan en nuestro poder como la voluntad misma, pues no existe intervalo, en el momento que queremos —ahí está» (79); sólo que S. AGUSTÍN no cree que la Voluntad sea suficiente. «La ley no mandaría si no existiese voluntad alguna, ni tampoco ayudaría la gracia si bastase la voluntad». La clave está en que la Ley no se dirige al espíritu, en cuyo caso sólo revelaría y no ordenaría; se dirige hacia la Voluntad, porque «no se mueve el espíritu hasta que no quiere hacerlo». Y esta es la razón por la que solamente la Voluntad, y no la razón ni los apetitos, ni los deseos, está «en nuestro poder; es libre» (80).

Esta prueba de la libertad de la Voluntad inspira exclusivamente un poder interno de afirmación o negación que nada tiene que ver con una auténtica *posse* o *potestas* —la facultad que se hace necesaria para ejecutar los mandatos de la Voluntad. La prueba consigue su plausibilidad a raíz de comparar la voluntad con la razón, por un lado, y con los deseos por otro, sin que pueda decirse de ninguno de ellos que sean libres. (Vimos que ARISTÓTELES introdujo su *proairesis* para evitar el dilema de decir que «el hombre bueno» se *fuerza* a sí mismo por mantenerse lejos de los apetitos, o que el «hombre infame» se *fuerza* a sí mismo por alejarse de su razón). Me compele todo lo que me cuente la razón, en tanto que concierne a la razón. Puedo ser capaz de decir «No» a una verdad que me ha sido revelada, pero es posible que no pueda hacerlo sobre bases racionales. Aparecen los apetitos en mi cuerpo automáticamente, y mis deseos son estimulados por objetos que hay fuera de mí; puedo decir «No» a ellos siguiendo los consejos que me dan la razón o la ley de Dios, pero la razón en sí misma no me mueve a que me resista. (Duns ESCOTO, altamente influido por S. AGUSTÍN, elaboró más tarde este argumento). Sin duda, el hombre carnal, en el sentido en que lo entendía S. PABLO, no puede ser libre; pero tampoco lo es el hombre espiritual. Cualquiera que sea el poder que el intelecto pueda tener sobre el espíritu, se trata de un poder exigente; lo que el intelecto no podrá probar

---

(79) *On Free Choice of the Will*, lib. III, cap. iii, 27; *cfr. ibid.*, lib. I, cap. xii, 86 y *Retractationes*, lib. I, cap. ix, 3.

(80) *Epistolae*, 177, 5; *On Free Choice of the Will*, lib. III, cap. i, 8-10; cap. iii, 33.

nunca al espíritu es que no debería simplemente estar sujeto a él, sino también querer estarlo (81).

La facultad de Elección, tan decisiva para el *liberum arbitrium*, se refiere aquí no a la deliberada selección de medios para lograr un fin, sino primordialmente —y, en S. AGUSTÍN, exclusivamente— a la elección entre *velle* y *nolle*, entre querer y no-querer. Este *nolle* no tiene nada que ver con el querer-no-querer, y no puede ser traducido como un yo-no-quiero dado que sugiere una ausencia de voluntad. *Nolle* es no menos activamente transitivo que *velle*, no menos que una facultad de querer: si quiero lo que no deseo, no quiero mis deseos; y, de la misma forma, puedo no querer lo que la razón me dice que es correcto. En todo acto de voluntad, hay un yo-quiero *y* un *yo-no-quiero* implicados. Son estas las dos voluntades de las que S. AGUSTÍN afirmaba que su «desacuerdo» «deshacian (su) alma». Sin duda, «quien quiere, algo quiere», y este algo se le presenta «o bien sin el recurso de los sentidos corporales, o llegando al espíritu por intrincadas vías»; pero la clave está en que ninguno de tales objetos determina la voluntad (82).

¿Qué causa, pues, la voluntad de querer? ¿Qué pone en marcha la voluntad? La cuestión es inevitable, pero la respuesta tiende hacia una regresión infinita. Pues si se respondiese a la pregunta, «¿no inquirirías de nuevo sobre la causa de esa causa si la encontrases?». ¿No desearías conocer «la causa de la voluntad anterior a la voluntad»? ¿Podría no ser inherente a la Voluntad el no tener causa alguna en este sentido? «Pues, o bien la voluntad es su propia causa, o no es una voluntad» (83). La Voluntad es un hecho, el cual, en su consumada facticidad contingente, no puede ser explicado en términos de la causalidad. O —anticipando aquí una posterior sugerencia de HEIDEGGER— puesto que la voluntad se experimenta a sí misma como *causando* que sucedan cosas, las cuales de otro modo no habrían sucedido, ¿no podría ocurrir que no fuese ni el intelecto ni nuestra sed de conocimiento (que podría ser acallada a través de sencillas informaciones), sino precisamente la voluntad la que se ocultase tras

(81) *Vid.* Etienne GILSON *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, pág. 657.

(82) *On Free Choice of the Will*, lib. III, cap. XXV.

(83) *Ibid.*, cap. XVII.

nuestro inquirir las causas —como si detrás de todo Por Qué existiese un deseo latente no sólo de aprender y conocer, sino de aprender el saber-cómo?

En último extremo, y desarrollando todavía las dificultades que aparecen descritas, aunque no explicadas, en la Epístola a los Romanos, S. AGUSTÍN llega a interpretar el aspecto escandaloso de la doctrina de la gracia de S. PABLO: «La Ley fue dada para hacer mayor la transgresión; pero la gracia es más abundante allí donde el pecado es mayor». De lo que resulta en efecto difícil no concluir: «Hagamos el mal, que ya vendrá el bien». O, para expresarlo con más suavidad, que vale la pena haber sido incapaz de hacer el bien debido al abrumador júbilo de la gracia —como el mismo S. AGUSTÍN dijo una vez (84). Su respuesta en las *«Confesiones»* apunta a las extrañas vías del alma, incluso descuidando cualesquiera experiencias específicamente religiosas. El alma «se deleita más encontrando o recobrando las cosas que ama que si las hubiese tenido siempre... El victorioso capitán triunfa... y cuanto mayor es el peligro en la batalla, mayor es el júbilo en el triunfo... Está enfermo un amigo... se ha recuperado, y aunque no camina con su anterior fuerza, hay tal alegría como nunca la había habido cuando era capaz de caminar con paso firme y sonoro». Y lo mismo ocurre con todas las cosas: la vida humana está «llena de testimonios» de ello. «La mayor alegría se ve anunciada por el mayor de los dolores» —éste es el «modo de existencia que corresponde» a todas las cosas vivas, desde «el ángel al gusano». Incluso Dios, puesto que es un Dios viviente, «se regocija mucho más por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve personas que no necesitan el arrepentimiento» (85). Este modo de existencia (*modus*) es igualmente válido para las cosas humildes que para las nobles, para las cosas mortales que para las divinas.

Esta es, seguramente, la quintaesencia de lo que S. PABLO había dicho, pero expresado de una forma no-descriptiva, conceptual: sin recurrir a ninguna interpretación puramente teológica, hace que pase inadvertido el filo de las lamentaciones de S. PABLO y las acusaciones latentes, de las cuales sólo el *argumentum ad hominem,* la pregunta

---

(84) *On Grace and Free Will,* cap. xliv.

(85) *Confesiones,* lib. VIII, cap. iii, 6-8.

al estilo de la de JOB «¿Quién eres *tú* para formular semejantes preguntas y para poner tales objeciones?» podrían salvarle.

En el rechazo que S. AGUSTÍN hace del estoicismo, podemos contemplar una transformación y cristalización conseguidas gracias al pensamiento conceptual. Lo que resultaba realmente escandaloso en esa doctrina era no que el hombre pudiera querer decir «No» a la realidad, sino que no bastaba este No; para lograr la tranquilidad, se le había dicho al hombre que debía educar su voluntad para decir «Sí», y que «debía permitir que su voluntad fuese que los acontecimientos sucedan como lo hacen». S. AGUSTIN comprende que esta querida sumisión presupone una severa limitación de la misma capacidad de la voluntad. Aunque desde su punto de vista todo *velle* está acompañado por un *nolle*, la libertad de la facultad se ve limitada porque ningún ser creado puede querer en contra de la creación, ya que esto sería —incluso en el caso del suicidio— una voluntad dirigida no sólo contra una contra-voluntad, sino contra la misma existencia del querer o no-querer. La voluntad, la facultad de una existencia viva, no puede decir «preferiría no *ser*», o «preferiría a la nada como tal». Ninguno que diga «preferiría no existir a ser infeliz» puede ser creído, puesto que mientras está diciendo eso todavía sigue vivo.

No obstante, eso puede ser así sólo porque estar vivo implica un deseo de permanecer en la existencia; por tanto, la mayoría de la gente prefiere «ser infeliz a no ser nada en absoluto». Pero, ¿qué ocurre con los que dicen: «Si me hubiesen consultado antes de yo existir, habría preferido no existir antes que ser desgraciado»? No han considerado que incluso esta proposición se realiza sobre el firme terreno de la Existencia; si considerasen el asunto con propiedad, hallarían que toda su infelicidad les hace, como si dijéramos, existir menos de lo que desean; toma de ellos algo de la existencia. «El grado de su infelicidad es conmensurable con la distancia de lo que *es* en grado sumo (*quod summe est*)», y por tanto fuera del orden temporal, de lo que está atravesado por la no-existencia— «pues las cosas temporales no tienen existencia antes de que existan; mientras existen, están pasando; una vez que han pasado, no volverán a existir jamás». Todos los hombres temen a la muerte, y este sentimiento es «más verdadero» que cualquier opinión que pueda llevarle a uno a «pensar que se debe querer no existir», ya que el hecho es que «comenzar a existir es lo mismo que caminar hacia la no-existencia». En pocas palabras, «por

el simple hecho *de que son,* todas las cosas son buenas», incluyendo el mal y el pecado; y esto se debe no sólo a su divino origen, y como consecuencia de creer en un Dios-Creador, sino también es debido a que su propia existencia nos previene de querer o pensar una no-existencia absoluta. En este contexto, habría que señalar que S. AGUSTÍN (a pesar de que la mayoría de las citas que he estado utilizando proceden de la última parte de su *«De libero arbitrio voluntatis»*), en ninguna parte exige, como posteriormente hace ECKHART, que «un hombre bueno deba conformar su voluntad a la voluntad divina, de modo que quiera lo que Dios quiere; así, si Dios ha querido que peque, yo no debería querer no haber cometido mi pecado; ese es mi verdadero arrepentimiento» (86).

Lo que S. AGUSTÍN infiere a partir de esta teoría del Ser no es la Voluntad, sino la Alabanza: «Da las gracias por ser»; «alaba todas las cosas por el simple hecho de que son». Evita decir no sólo «"Sería mejor que (los pecadores) no hubiesen existido", sino también "Deberían haber sido hechos de modo diferente"». Y esto también es verdad para todas las cosas, puesto que «todas las cosas han sido creadas en su propio orden», y si «te atreves a encontrar defectos a un merecimiento», hazlo sólo porque puedes compararlo «con lo que es mejor». Es «como si un hombre que hubiese captado a través de la razón la perfecta circularidad se disgustase» porque no puede hallarla en la naturaleza. Debería estar agradecido por haber tenido la idea de la circularidad (87).

En el anterior volumen, hablé de la noción de la Grecia clásica de que todas las apariencias, en tanto que *aparecen*, implican no sólo la presencia de criaturas que sienten, capaces de percibirlas, sino que también exigen el reconocimiento y la *alabanza.* Esta noción era una especie de justificación filosófica de la poesía y las artes; la alienación del mundo, que precedió a la aparición de los pensamientos estoico y cristiano, consiguió borrarla de nuestra tradición filosófica —aunque nunca enteramente a partir de las reflexiones de los poetas. (Puede hallarse esto, expresado con mucho énfasis, en W. H. AUDEN —quien habla de «Ese singular mandato / Que no alcanzo a

(86) *On Free Choice of the Will,* lib. III, caps. vi-viii; LEHMANN: *op. cit.*, sent. 14, pág. 16.

(87) *On Free Choice of the Will,* lib. III, cap. v.

comprender, / Bendice lo que existe porque existe, / Que tiene que ser obedecido, pues / ¿Para qué he sido yo hecho más, / Para estar de acuerdo o para estar en desacuerdo?» (88)—, en el poeta ruso Osip MANDELSTAM, y, naturalmente, en la poesía de Rainer María RILKE). Cuando la encontramos en un contexto estrictamente cristiano, posee ya un incómodo sabor argumentativo, como si simplemente fuese una necesaria inferencia de la incuestionada fe en el Dios-Creador, como si los cristianos tuviesen un compulsivo deber de repetir las palabras de Dios después de la Creación —«Y Dios vio todo... y era bueno». En todo caso, las observaciones de S. AGUSTÍN sobre la imposibilidad de no-querer absolutamente porque no puedes no-querer tu propia existencia en tanto que estás no-queriendo —de aquí que no puedes no-querer absolutamente incluso aunque te suicides—, son una refutación efectiva de los trucos mentales que los filósofos estoicos habían recomendado para permitir a los hombres abandonar el mundo mientras viviesen todavía en él.

Pero volvamos a la cuestión de la Voluntad en las *«Confesiones»*, obra casi por entero no argumentativa y rica en lo que hoy denominaríamos descripciones «fenomenológicas». Pues aunque S. AGUSTÍN empieza por conceptualizar la posición de S. PABLO, va mucho más allá, e incluso más allá de sus propias primeras conclusiones conceptuales —«no es lo mismo querer y ser capaz de ejecutar»; que «no habría mandato legal si no existiese la voluntad, ni ayudaría la gracia si bastase el querer»; que con el modo de ser que ha sido dado a nuestro espíritu percibimos solamente a través de opuestos, el día que sigue a la noche y la noche que sigue al día, y aprendemos sobre la justicia sólo experimentando la injusticia, sobre la valentía sólo a través de la cobardía, y así sucesivamente. Reflexionando sobre lo que había sucedido realmente durante «la ardiente contienda en la que se había comprometido consigo mismo» con anterioridad a su conversión, S. AGUSTÍN descubrió que la interpretación que hiciera S. PABLO de una lucha entre la carne y el espíritu era errónea. Pues «con mayor facilidad obedeció mi cuerpo a la más débil voluntad de mi alma, para mover sus miembros y su cabeza, que obedeció mi alma para llevar a cabo esta gran voluntad que podría ser hecha en la sola voluntad» (89). Así, la pega estaba no en la naturaleza dual del

(88) «Precious Five», *Collected Poems*, New York, 1976, pág. 450.
(89) *Confesiones*, lib. VIII, cap. viii.

hombre, medio carnal y medio espiritual; se encontraba en la misma facultad de la Voluntad.

«¿De dónde sale esta monstruosidad?, ¿y por qué?... El espíritu ordena al cuerpo, y es obedecido al instante; ¿por qué el espíritu se ordena a sí mismo y se resiste a ello?» (*«Unde hoc mostrum, et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur?»*). El cuerpo no tiene voluntad por sí mismo y se muestra obediente al espíritu aunque éste sea diferente al cuerpo. Pero ocurre que «el espíritu ordena al espíritu querer, y sin ser el espíritu algo diferente, sin embargo, no quiere. ¿De dónde esa monstruosidad, y por qué? Digo que él ordena que él mismo quiera una cosa, y no daría esa orden a menos que quisiese, y no quiere lo que se le manda». Quizá, continúa S. AGUSTÍN, ello puede ser explicado a través de una debilidad en la voluntad, por una falta de compromiso: quizá el espíritu «no quiere por entero, y en consecuencia no ordena por entero... y por tanto lo que manda no *es*». Mas, ¿quién da las órdenes aquí, el espíritu o la voluntad? ¿Ordena el espíritu (*animus*) sobre la voluntad, y lo hace de manera titubeante de forma que la voluntad no recibe una orden inequívoca? La respuesta es no, ya que es «la voluntad la que ordena que haya una voluntad, no otra voluntad (como ocurriría si el *espíritu* estuviese dividido en voluntades en conflicto), sino la misma voluntad» (90).

La escisión se produce en la misma voluntad; hace su aparición el conflicto no a raíz de la escisión entre espíritu y voluntad ni tampoco debido a la escisión entre carne y espíritu. Ello viene testimoniado por el simple hecho de que la Voluntad siempre habla de modo imperativo: «Debes querer», se dice la Voluntad a sí misma. Sólo la misma Voluntad tiene el poder de emitir tales órdenes, y «si la voluntad fuese ''entera'', no se ordenaría a sí misma ser». Está en la naturaleza de la Voluntad el desdoblarse; y, en este sentido, donde quiera que haya una voluntad, hay siempre «dos voluntades, ninguna de las cuales está completa (*tota*), y lo que está presente en una de ellas está ausente de la otra». Por esta razón, se precisan siempre dos voluntades antagonistas para querer absolutamente; «no resulta monstruoso, por tanto, querer parcialmente y parcialmente no-querer» (*«Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est... Non igitur*

(90) *Ibid.*, cap. ix.

monstrum partim velle, partim nolle»). El problema está en que es el mismo yo volente el que simultáneamente quiere y no-quiere: «Era yo quien quería, y yo quien no quería; yo, yo mismo; yo ni quería totalmente ni no quería por completo» —y esto no quiere decir que yo sea de «dos espíritus, uno bueno y otro malo», sino que el alboroto de las dos voluntades en uno y mismo espíritu «me despedaza en dos» (91).

Los maniqueos explicaban el conflicto a través del supuesto de las dos naturalezas contrarias, una buena y otra mala. Pero «si hubiesen tantas naturalezas contrarias como voluntades que se resisten a sí mismas, no habría dos naturalezas solamente, sino muchas más». Lo cierto es que encontramos el mismo conflicto de voluntades allí donde no está en juego ninguna elección entre lo bueno y lo malo, allí donde ambas voluntades deben ser calificadas de malas o buenas las dos. Siempre que un hombre intenta llegar a una decisión en tales cuestiones, «se encuentra un alma fluctuando entre varias voluntades». Supóngase que alguien intenta aclararse entre «ir al circo o al teatro, cuando ambos están abiertos el mismo día; o, como tercera solución, asaltar y robar una casa... o, como cuarta alternativa, cometer adulterio..., apareciendo todas estas alternativas juntas en el mismo espacio de tiempo, y siendo todas igualmente deseadas, aunque no puedan ser ejecutadas todas al mismo tiempo». Tenemos aquí cuatro voluntades, todas malas y todas entrando en conflicto unas con otras, y «desplazando» al yo volente. Y lo mismo ocurre con «las voluntades que son buenas» (92).

No dice S. AGUSTÍN aquí cómo han de ser resueltos estos conflictos, aunque admite que, en un determinado momento, puede elegirse una cierta meta «donde puede nacer una entera voluntad de la que antes estaba dividida en muchas». Pero lo curativo de la voluntad, y esto sí es decisivo, no se obtiene a través de la gracia divina. Hacia el final de las «*Confesiones*», vuelve una vez más al problema, y apoyándose en algunas consideraciones bien diferentes a las que argumentaba explícitamente en el tratado «*Sobre la Trinidad*» (en el que empleó para escribirlo quince años, desde el 400 al 416), diagnostica la última voluntad unificadora que eventualmente decide una conducta del hombre como *Amor*.

(91) *Ibid.*, caps. IX y X.
(92) *Ibid.*, cap X.

Amor es la «carga del alma», su ley de gravitación que lleva el movimiento del alma a su reposo. Influido de alguna manera por la física aristotélica, sostiene que el final de todo movimiento es el reposo, y entiende las emociones ahora —las emociones del alma— en analogía con los movimientos del mundo físico. Puesto que «los cuerpos no desean nada más por su peso de lo que desean las almas por su amor». Así, en las «*Confesiones*» se lee: «Mi peso es mi amor; por él he nacido donde he nacido» (93). La gravitación del alma, la esencia de quién es alguien, y que se muestra tan inexcrutable a los ojos humanos, se manifiesta en este amor.

Conviene que recordemos lo que sigue. En primer lugar: La escisión en el interior de la Voluntad es un conflicto y no un diálogo, y es independiente de la satisfacción que es querida. Una mala voluntad está escindida en no menor medida que lo está una buena, y viceversa. En segundo lugar: La voluntad, en tanto que capitán del cuerpo, no es más que un órgano ejecutivo del espíritu; y, en cuanto tal, es completamente aproblemático. El cuerpo obedece al espíritu porque no posee órgano alguno del que pueda esperarse desobediencia posible. La voluntad, dirigiéndose a ella misma, hace surgir a la contra-voluntad debido a que el intercambio es absolutamente mental; un debate sólo puede darse entre iguales. Una voluntad que fuese «entera», que no tuviese una contra-voluntad, no podría ser ya una voluntad en sentido estricto. En tercer lugar: Puesto que está en la naturaleza de la voluntad mandar y exigir obediencia, también está en la naturaleza de la voluntad el sufrir resistida. Y por último: Dentro del marco de referencia de las «*Confesiones*», no se ofrece solución alguna ante el enigma de esta «monstruosa» facultad; permanece en el misterio cómo la voluntad, dividida contra sí misma, alcanza finalmente el momento en que deviene «entera». Si éste es el modo de funcionamiento de la voluntad, ¿cómo consigue hacerme actuar —preferir, por ejemplo, el robo al adulterio? Las agustinianas «fluctuaciones del alma» entre diversos fines igualmente deseables son completamente distintas de las deliberaciones de ARISTÓTELES, que conciernen no a los fines, sino a los medios para la consecución de un fin que viene dado por la naturaleza humana. Ningún árbitro supremo semejante aparece en los principales análisis de S. AGUSTÍN, si exceptuamos el final de las «*Confesiones*», cuando empieza a hablar repenti-

(93) *Epistolae*, 157, 2, 9; 55, 10, 18; *Confesiones*, lib. XIII, cap. ix.

namente de la Voluntad como una clase de Amor, «el peso del alma», pero sin rendir cuenta de esta extraña ecuación.

Evidentemente, hace falta alguna solución de ese estilo, puesto que sabemos que estos conflictos del yo volente se resuelven en última instancia. Realmente, como más tarde tendré ocasión de mostrar, lo que en las «Confesiones» aparece como un *deus ex machina* es un derivado de una teoría diferente de la Voluntad. Pero antes de que volvamos a *«Sobre la Trinidad»*, puede ser útil que nos detengamos a contemplar cómo un pensador moderno trata el mismo problema en términos de la consciencia.

John STUART MILL, al examinar la cuestión de la libre voluntad, sugiere que «la confusión de ideas» que caracteriza a esta área filosófica «debe... ser muy natural en el espíritu humano», y describe —con menor vivacidad y también menor precisión, pero con palabras extrañamente similares a aquellas que acabamos de leer— los conflictos a los que está sujeto el yo volente. Es erróneo, insiste, describirlos como «ocurriendo entre yo y algún poder extraño, al que conquisto o por el que soy derrotado. (Puesto que) resulta obvio que "yo" soy ambas partes en la disputa; el conflicto se establece entre yo y yo mismo... Lo que me causa a Mí, o, si se prefiere, a mi Voluntad, para identificarlo con un lado mejor que con otro, es que uno de los Mís representa un estado más *permanente* de mis sentimientos de lo que el otro consigue representar».

MILL necesitaba esta «permanencia» debido a que «discutía en conjunto que somos conscientes de ser capaces de actuar en oposición del más extraño deseo o aversión»; debía explicar, por consiguiente, el fenómeno del rechazo. Lo que descubrió entonces fue que, «después de que la tentación haya sido consentida (esto es, el mayor deseo del momento), el anhelante "Yo" llegará a un final, pero el conscientemente afligido "Yo" puede *permanecer* hasta el final de su vida». Aunque este «yo» conscientemente afligido, que permanece, no juega papel alguno en las postreras consideraciones de MILL, sugiere aquí la intervención de algo, llamado «consciencia» o «carácter», que sobrevive a todas las voliciones o deseos simples, limitados temporalmente. Siguiendo a MILL, el «yo duradero», que se manifiesta sólo después de que ha concluido la volición, debería ser similar a lo que impedía al asno de Buridan morir de hambre entre

dos haces de heno igualmente atractivos: «Gracias a la simple laxitud... unida a la sensación de hambre», el animal «debería dejar de pensar en objetos que son rivales entre sí en absoluto». Pero es difícil que MILL pueda admitir una cosa así, ya que el «yo perdurable» es obviamente una de las «partes en disputa»; y cuando dice que «el objeto de la educación moral es educar a la voluntad», está presuponiendo que es posible enseñar a una de las partes a ganar. La educación entra a jugar aquí como un *deus ex machina:* La proposición de MILL descansa sobre un supuesto que no ha sido revisado —semejante al que los filósofos morales adoptan a menudo con gran confianza, y que verdaderamente no puede ser ni aprobado ni desaprobado (94).

No se puede esperar esa extraña confianza en S. AGUSTÍN; hizo su aparición mucho más tarde para neutralizar, al menos en la esfera de la ética, y como si dijésemos, para validar la duda universal que caracteriza a la era moderna —a la que NIETZSCHE llamó, creo que acertadamente, la «era del recelo». Cuando los hombres ya no podían *alabar* más, orientaron sus mayores esfuerzos conceptuales a *justificar* a Dios y su Creación en las teodiceas. Pero, lógicamente, también S. AGUSTIN precisaba de algunos medios de redención para la Voluntad. No sería de utilidad la gracia Divina una vez que él mismo había descubierto que la ruptura de la Voluntad era la misma para la voluntad mala que para la buena; se hace difícil imaginar la gracia gratuita de Dios decidiendo si yo debería ir al teatro o por el contrario cometer adulterio. S. AGUSTÍN halla su solución en una aproximación completamente novedosa al problema. Procede ahora a investigar a la Voluntad no aislada de las demás facultades mentales, sino en comunicación con ellas; ahora, la cuestión principal es la siguiente: ¿Qué función desempeña la voluntad en la vida del espíritu como un todo? No obstante, el datum fenoménico que sugería la respuesta incluso antes de que fuese encontrada y debidamente subrayada es curiosamente parecido al «yo perdurable» de MILL. Utilizando las palabras de S. AGUSTIN, ocurre que «hay Uno dentro de mí que es más yo mismo que yo mismo» (95).

---

(94) En *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, «On the Freedom of the Will» (1867), tomado de Morgenbesser and Walsh, *op. cit.*, págs. 57-69. La cursiva, mía.

(95) *Confesiones*, lib. III, cap. vi, 11.

La tesis principal del tratado *«Sobre la Trinidad»* se deriva del misterio de la trinidad cristiana. Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres sustancias que pueden formar al mismo tiempo Una cuando cada una se relaciona consigo misma, asegurando así que el dogma no significa una ruptura con el monoteismo. Ocurre la unidad porque las tres sustancias «son predicadas mutuamente relativamente» una a otra sin perder por ello su existencia «en sus propias sustancias». (No es éste el caso, por ejemplo, de cuando el color y el objeto coloreado son «mutuamente predicados» en la relación que mantienen uno con otro, dado que el color «carece de sustancia propia alguna en sí mismo, y puesto que el cuerpo coloreado es una sustancia mientras que el color está *en* una sustancia») (96).

El paradigma para una relación mutuamente predicada de «sustancias» independientes es la *amistad:* puede decirse de dos hombres, que son amigos, que son «sustancias independientes» en la medida en que están relacionados con ellos mismos; son amigos únicamente en relación uno con otro. Una pareja de amigos forma una unidad, un Uno, en la medida en que son amigos; en el momento que cesa la amistad, pasan a ser de nuevo dos «sustancias», independientes una de otra. Eso demuestra que alguien o algo puede ser Uno cuando se relaciona sólo consigo mismo, y, sin embargo, estar en relación con otro, manteniéndose tan íntimamente *ligado* con él que los dos pueden aparecer como una Unidad sin que por ello se modifiquen sus «sustancias», haciéndolos perder su independencia e identidad sustanciales. Esta es la forma de la Santísima Trinidad: Dios sigue siendo Uno en tanto que se relaciona sólo consigo mismo, pero es tres en la unidad con el Hijo y el Espíritu Santo.

La clave está en que esa relación mutuamente predicada pueda ocurrir solamente entre «iguales»; así, no puede ser aplicada a la relación entre el cuerpo y el alma, entre el hombre carnal y el espiritual, a pesar de que hayan aparecido siempre juntos, porque aquí el alma es obviamente el principio dominante. Sin embargo, para S. AGUSTÍN el misterioso tres-en-uno debe ser encontrado de alguna forma en la humana naturaleza, dado que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; y dado que es precisamente el espíritu del hom-

(96) Lib. IX, cap. iv.

bre el que le distingue de las demás criaturas, el tres-en-uno debe poder ser encontrado en la estructura del espíritu.

Encontramos los primeros indicios de esta nueva línea de investigación hacia el final de las *«Confesiones»,* el trabajo que precede más de cerca a *«Sobre la Trinidad».* Es la primera vez que se le ocurre utilizar el dogma teológico del tres-en-uno como un principio filosófico general. Pide al lector que «considere estas tres cosas que son en ellas mismas... (y) son muy otras que la Trinidad... y las tres cosas de las que hablo son Ser, Saber y Querer. (Las tres están conectadas entre sí). Pues yo Soy, y yo Sé, y yo Quiero; Soy Sabiendo y Queriendo; y sé que Soy y Quiero; y quiero Ser y Saber. En esos tres, permítasele discernir a quien pueda lo inseparable que es una vida, un espíritu, una esencia; y por último lo inseparable que es de una distinción, y, sin embargo, hay una distinción» (97). Naturalmente, la analogía no significa que el Ser sea una analogía del Padre, el Saber una analogía del Hijo, y la Voluntad una analogía del Espíritu Santo. Lo que le interesa a S. AGUSTÍN es simplemente que el «yo» mental contiene tres cosas diferentes conjugadas que son inseparables y, sin embargo, distintas.

Esta triada del Ser, Querer y Saber hace su aparición únicamente en la fórmula más bien tentativa de las *«Confesiones»:* obviamente, el Ser no pertenece a aquí, dado que no es una facultad del espíritu. En *«Sobre la Trinidad»,* la triada mental más importante es Memoria, Intelecto y Voluntad. Estas tres facultades «no son tres espíritus, sino un solo espíritu... Están referidas mutuamente una a otra... y cada una está comprehendida por» las otras dos y referida a sí misma: «Recuerdo que tengo memoria, entendimiento y voluntad; y entiendo que entiendo, quiero y recuerdo; y quiero que quiero, recuerdo y entiendo» (98). Estas tres facultades son iguales en rango, pero su Unicidad se debe a la Voluntad.

La Voluntad dice a la memoria lo que tiene que retener y lo que tiene que olvidar; dice al intelecto qué tiene que seleccionar para su entendimiento. La Memoria y el Intelecto son contemplativos y, como tales, pasivos; es la Voluntad la que los hace funcionar y, eventualmente, «los liga juntos». Y sólo cuando en virtud de uno de ellos,

(97) Lib. XIII, cap. xi.
(98) Lib. X, cap. xi, 18.

esto es, la Voluntad, los tres son «forzados dentro de uno es cuando hablamos de *pensamiento*» —*cogitatio*, que S. AGUSTÍN, jugando con la etimología, deriva de *cogere (coactum)*, forzar juntos, unir forzosamente. *(«Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria (in unum) coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur»)* (99).

La fuerza vinculante de la Voluntad opera no sólo en la pura actividad mental; se manifiesta asimismo en la percepción del sentido. Este elemento del espíritu es lo que hace significativa a la sensación: en todo acto de visión, dice S. AGUSTÍN, debemos «distinguir las siguientes tres cosas... el objeto que vemos... y éste puede existir naturalmente antes de ser visto; en segundo lugar, la visión que no estaba allí antes de que percibiésemos el objeto... y en tercer lugar, el poder que fija el sentido de la visión sobre un objeto... esto es, la atención del espíritu». Sin este último, una función de la Voluntad, tendremos únicamente «impresiones» sensoriales sin un auténtico apercibimiento de ellas; un objeto es *visto* solamente cuando concentramos nuestro espíritu en la percepción. Podemos ver sin percibir, y oír sin escuchar, como sucede con frecuencia cuando estamos espiritualmente ausentes. La «atención del espíritu» es necesaria para transformar la sensación en percepción; la Voluntad que «fija el sentido sobre la cosa que vemos ligando a ambos» es esencialmente diferente del ojo que ve y del objeto visible; es el espíritu, que no el cuerpo (100).

Además, al fijar nuestro espíritu en lo que vemos u oímos, le decimos a nuestra memoria qué tiene que recordar y a nuestro intelecto qué ha de entender, qué objeto debe perseguir a la búsqueda del conocimiento. La memoria y el intelecto han entresacado de las apariencias externas, y no tratan con estas mismas (el árbol real), sino con las imágenes (el árbol que se ve), imágenes que están claramente dentro de nosotros. En otras palabras, la Voluntad, en virtud de la *atención,* une primero nuestros órganos del sentido con el mundo real en un sentido significativo, y luego arrastra, como si dijéramos, este mundo exterior al interior de nosotros mismos, preparándolo de cara a posteriores operaciones mentales: para ser recordado, para ser entendido, para ser afirmado o negado; puesto que las imágenes interiores

(99) *Ibid.*, lib. XI, cap. III, 6.
(100) *Ibid.*, cap. II, 2.

de ningún modo son meras ilusiones. «Al concentrarnos exclusivamente en fantasías interiores y alejar los ojos del espíritu completamente de los cuerpos que rodean a nuestros sentidos», descubrimos «de forma tan sorprendente un parecido con las especies corporales expresadas por la memoria» que es difícil decir si estamos viendo o simplemente imaginando. «Es tan grande el poder del espíritu sobre su cuerpo» que la consumada imaginación «puede erigir los órganos genitales» (101). Y este *poder* del espíritu es debido no al Intelecto ni a la Memoria, sino únicamente a la Voluntad que une la interioridad del espíritu con el mundo exterior. La privilegiada posición del hombre dentro de la Creación, en el mundo externo, se debe al espíritu que «imagina en su interior, y que sin embargo, imagina cosas que vienen desde fuera. Pues nadie podría utilizar esas cosas (del mundo exterior)... a menos que se retuviesen en la memoria las imágenes de cosas sensibles, y a menos que... la misma voluntad (fuese) adaptada tanto a cuerpos que existen fuera como a sus imágenes dentro» (102).

Esta Voluntad, entendida como la fuerza unificadora que liga el aparato sensorial del hombre con el mundo de fuera, ligando entonces las distintas facultades mentales del hombre, posee dos características que estaban completamente ausentes en las diferentes descripciones que hasta ahora hemos hecho de la Voluntad. Esta Voluntad podría efectivamente ser entendida como «la fuente de la acción»; dirigiendo la atención de los sentidos, presidiendo las imágenes impresas en la memoria, y proveyendo al intelecto con material para el entendimiento, la Voluntad prepara el terreno sobre el que tiene lugar la acción. Uno está tentado de afirmar que esta Voluntad está tan atareada disponiendo la acción que difícilmente tiene tiempo para entrar en controversia con su propia contra-voluntad. «Y así como en el hombre y la mujer hay una carne de dos, así también una naturaleza del espíritu (la Voluntad) abraza nuestro intelecto y la acción, o nuestro consejo y la ejecución... Asi como fue dicho de aquéllos: "Serán dos en una misma carne", así puede decirse de estos otros (el hombre interior y el exterior): "Dos en un mismo espíritu"» (103).

He aquí un primer indicio de algunas de las consecuencias que Duns ESCOTO extrajera mucho más tarde del voluntarismo agusti-

(101) *Ibid.*, cap. iv, 7.
(102) *Ibid.*, cap. v, 8.
(103) *Ibid.*, lib. XII, cap. iii, 3.

niano: la redención de la Voluntad no puede ser mental ni tampoco puede proceder de una intervención divina; la redención procede del acto que —a menudo similar al «*coup d'état*», según la conocida frase de BERGSON— interrumpe el conflicto entre *velle* y *nolle*. Y el precio de la redención es, como tendremos ocasión de ver, la *libertad*. Tal y como lo expresara Duns ESCOTO (en el resumen que hace un crítico moderno), «es posible para mí estar escribiendo en este momento, así como es posible para mí no estar escribiendo». Soy todavía plenamente libre, y por esta libertad pago el curioso hecho de que la Voluntad siempre quiere y no quiere al mismo tiempo: la actividad mental en su caso no excluye su opuesto. «Sin embargo, mi *acto* de escribir excluye su opuesto. Por un acto de voluntad, puedo determinarme a escribir, y por otro puedo decidir no escribir; pero no puedo estar actuando de forma simultánea atendiendo a las dos cosas a la vez» (104). En otras palabras, la Voluntad es redimida por el cese del querer y el inicio del actuar; y esta cesación no puede tener su origen en un acto de querer-no-querer, porque esto sería otra volición.

En S. AGUSTÍN, al igual que más tarde en Duns ESCOTO, la solución del conflicto interior de la Voluntad se produce a través de una transformación de la misma Voluntad, su transformación en *Amor*. La Voluntad —vista en su aspecto funcional operativo como un agente emparejador, vinculante— puede también ser definida como amor (*voluntas: amor seu dilectio*) (105), puesto que el Amor es obviamente el agente emparejador más exitoso. En el Amor, una vez más, hay «tres cosas: el que ama y lo que es amado, y el Amor... es una suerte de vida que acopla... juntas dos cosas, esto es, el que ama y lo que es amado» (106). De la misma forma, la Voluntad *qua* atención era necesaria para llevar a cabo la percepción acoplando a alguien con ojos que ven y lo que es visible; es sólo que la fuerza unificadora del amor es más fuerte. Puesto que lo que une el amor está «maravillosamente pegado», de forma que existe una cohesión entre el amante y lo amado —«*cohaerunt enim mirabiliter glutino amoris*» (107). La gran ventaja de la transformación es no sólo la

(104) Efrem BETTONI *Duns Scoto: The Basic Principles of His Philosophy*, trad. Bernardine Bonansea, Washington, 1961, pág. 158. La cursiva, mía.

(105) *On the Trinity*, lib. XV, cap. xxi, 41.

(106) *Ibid.*, lib. VIII, cap. x.

(107) *Ibid.*, lib. X, cap. viii, 11.

mayor fuerza del Amor al unir lo que está separado —la Voluntad, uniendo «la forma del cuerpo que es visto y su imagen que surge en este sentido, esto es, la visión... es tan violenta que (conserva el sentido *fijado* sobre la visión una vez que ha sido formada), y puede ser llamada amor, deseo o pasión» (108)—, sino también que el amor, distinto de la voluntad o el deseo, no se extingue cuando alcanza su meta, sino que pone al espíritu en disposición «de permanecer *constante* para *disfrutarlo*».

Lo que la voluntad no es capaz de conseguir es este disfrute constante; viene dada la voluntad como una facultad mental porque el espíritu «no se basta a sí mismo», y «a través de su necesidad y requerimientos, deviene excesivamente absorto en sus propias acciones» (109). La voluntad decide cómo *utilizar* la memoria y el intelecto, esto es, «las hace referirse a algo más»; pero no sabe cómo «usarlas con la alegría, no de la esperanza, sino de la cosa real» (110). Esa es la razón por la que nunca está satisfecha la voluntad, ya que «la satisfacción quiere decir que la voluntad está en reposo» (111), y nada —ciertamente tampoco la esperanza— puede, sin embargo, aquietar el desasosiego de la voluntad, el tranquilo y último disfrute de algo presente; solamente «la fuerza del amor es tan grande que el espíritu atrae hacia sí aquellas cosas sobre las que ha reflexionado largamente con amor» (112). El espíritu todo «está en esas cosas sobre las que piensa con amor», y son estas las cosas «sin las cuales no puede pensar de sí mismo» (113).

Se enfatiza aquí el espíritu *pensando* sobre sí mismo, y el amor que acalla la inquietud y el desasosiego de la voluntad no es un amor de cosas tangibles, sino de «huellas», de «cosas sensibles» que han quedado en la interioridad del espíritu. (A lo largo de todo el tratado, S. AGUSTÍN se muestra atento a distinguir entre pensar y saber, o entre sabiduría y conocimiento. «Una cosa es no conocerse a uno mismo, y otra no pensar sobre uno mismo») (114). En el caso del Amor,

(108) *Ibid.*, lib. XI, cap. ii, 5.
(109) *Ibid.*, lib. X, cap. v, 7. La cursiva, mía.
(110) *Ibid.*, cap. xi, 17.
(111) *Ibid.*, lib. XI, cap. v, 9.
(112) *Ibid.*, lib. X, cap. v, 7.
(113) *Ibid.*, cap. viii, 11.
(114) *Ibid.*, cap. v, 7. *Cfr.* lib. XII, caps. xii, xiv, xv.

la «huella» última que el espíritu ha transformado en una cosa inteligible no sería ni el que ama ni tampoco lo amado, sino el tercer elemento, esto es, el mismo Amor, el amor con el que se aman los amantes.

La dificultad que surge con tales «cosas inteligibles» es que pese a que están tan «presentes en la mirada del espíritu como... las cosas tangibles lo están... ante los sentidos del cuerpo», un hombre «que llega (a ellas) no se conforma con ellas... y así se forma un pensamiento transitorio de una cosa que no es transitoria. Y este pensamiento transitorio es trasladado a la memoria... de forma que puede haber un lugar al cual pueda volver de nuevo el pensamiento». (El ejemplo que ofrece de la perdurabilidad en medio de lo humano transitorio está sacado de la música. Es como si «uno fuese a captar [una melodía] pasando a través de intervalos de tiempo en tanto que ésta permanece fuera del tiempo en una especie de secreto y sublime silencio»; sin la memoria para registrar la secuencia de sonidos, no se podría ni «concebir la melodía fuera del momento de audición de la canción») (115). Lo que trae a colación el Amor es la perdurabilidad, una permanencia de lo que de otra forma el espíritu parece ser incapaz. S. AGUSTÍN ha conceptualizado las palabras de S. PABLO en la Espístola a los Corintios: «El amor no acaba nunca»; de las tres que «perduran» —Fe, Esperanza, Amor— «la mayor (la más duradera, como si dijéramos) es el amor» (I Corintios, 13:8).

Resumamos: esta Voluntad de S. AGUSTÍN, que no es comprendida como una facultad separada, sino en su función dentro del espíritu como un todo, donde todas las facultades aisladas —memoria, intelecto y voluntad— son «referidas mutuamente una a otra» (116), encuentra su redención al ser transformada en Amor. El Amor como una especie de Voluntad duradera y sin conflictos que es, tiene un obvio parecido con el «perdurable yo» de MILL, el cual prevalece finalmente en las decisiones de la voluntad. El amor de S. AGUSTÍN ejerce su influencia a través del «peso» —«la voluntad se parece a un peso» (117)— que añade al alma, deteniendo así sus fluctuaciones. Los

(115) *Ibid.*, lib. XII, cap. xiv, 23.
(116) *Ibid.*, lib. X, cap. xi, 18.
(117) *Ibid.*, lib. XI, cap. xi, 18.

hombres no llegan a ser justos por saber lo que es justo, sino por amor a la justicia. El amor es la gravedad del alma, o de otra forma: «la específica gravedad de los cuerpos es, como si dijéramos, su amor» (118). Lo que queda a salvo, además, en esta transformación de su primigenia concepción es el poder de la Voluntad de aseverar o negar; no hay mayor aseveración de algo o de alguien que amarlo, esto es, que decir: quiero que seas —*Amo: volo ut sis.*

Hasta ahora hemos dejado de lado todas las cuestiones estrictamente teológicas, y con ellas el problema clave que la libre voluntad plantea a toda filosofía que sea estrictamente cristiana. En los primeros siglos después de Cristo, la existencia del universo podía ser explicada como una emanación, como la efusión de fuerzas divinas y antidivinas, sin que hiciese falta un Dios personal detrás de ello. O, siguiendo la tradición judía, podría explicarse una creación cuyo autor fuese una persona divina. El divino autor creó el mundo de su propia libre voluntad y lo sacó de la nada. Y creó al hombre a Su imagen y semejanza, esto es, dotado también con una voluntad libre. Desde entonces, las teorías de la emanación correspondieron a teorías de la necesidad fatalistas o deterministas; las teorias de la creación tuvieron que lidiar teológicamente con la Libre Voluntad de Dios, Quien decidió crear el mundo, y reconciliar esta Libertad con la libertad de la criatura, el hombre. En la medida en que Dios es omnipotente (Él puede anular la voluntad del hombre), y posee la presciencia, parece que la libertad humana sea suprimida por partida doble. El argumento usual, entonces, es el siguiente: Dios solamente conoce por adelantado; Él no obliga. También se encuentra este argumento en S. AGUSTÍN, pero todo lo que hace es proponer una linea de pensamiento muy diferente.

Con anterioridad, aceptamos los argumentos básicos de la mano del determinismo y el fatalismo debido a la gran importancia que tenían para la mentalidad del mundo clásico, especialmente la Roma clásica. Y vimos, siguiendo a CICERÓN, cómo este razonamiento terminaba siempre en contradicciones y paradojas. Se recordará el llamado argumento vano —cuando caíste enfermo, estaba predestina-

(118) *La Ciudad de Dios*, lib. XI, cap. xxviii.

do que te fueses o no a recobrar, de aquí el por qué de haber llamado al médico; pero también estaba predestinado que llamarías o no al médico; y así sucesivamente. En otras palabras, todas las facultades son *vanas* una vez que se acepta seguir pensando en esta línea sin romperla. Este razonamiento descansa sobre causas que le anteceden; esto es, descansa en el pasado. Pero lo que a ti te interesa es, naturalmente, el futuro. Deseas que pueda ser predicho el futuro —«tenía que ser»—, pero en el momento en que empiezas a argumentar siguiendo esa línea, te enfrentas con otra paradoja: «Si preveo que mañana voy a morir en un accidente de aviación, entonces mañana no me levantaré de la cama. Pero entonces no moriré de esa manera. Luego no he previsto correctamente el futuro» (119). El defecto en los dos argumentos, el uno refiriéndose al pasado y el otro al futuro, es el mismo: el primero extrapola el presente hacia el pasado, el segundo extrapola el presente hacia el futuro, y los dos suponen que el extrapolador se sitúa fuera de la esfera en que ocurren realmente los acontecimientos; y además que él, el observador exterior, no tiene poder en absoluto para actuar— él mismo no es una causa. En otras palabras, dado que el hombre es él mismo parte y componente del proceso temporal, un ser con un pasado y una especial facultad para el pasado llamado «memoria», dado que vive en el presente y mira hacia adelante al futuro, no puede saltar fuera del orden temporal.

Ya señalé anteriormente que el argumento del determinismo cobra auténtica intensidad sólo si se introduce a un Preconocedor, que se sitúa fuera del orden temporal y mira lo que sucede desde la perspectiva de la eternidad. Introduciendo a semejante Preconocedor, S. AGUSTÍN fue capaz de llegar a la más dudosa y también la más terrible de sus enseñanzas, la doctrina de la predestinación. No estamos interesados por el momento en esta doctrina, una radicalización perversa de la enseñanza de S. PABLO de que la salvación descansa no en los actos sino en la fe, y que es dada por la gracia de Dios —de forma que ni la misma fe está al alcance del hombre. Ello se encuentra en uno de los últimos tratados, *«Sobre la Gracia y la Libre Voluntad»*, escrito contra los pelagianos, quienes, refiriéndose precisamente a las primeras doctrinas de S. AGUSTÍN de la Voluntad, habían enfatizado «los méritos de la antecedente buena voluntad» para la recepción de la

(119) William H. DAVIS: *The Freewill Question*, The Hague, 1971, pág. 29.

gracia, la cual era dada completa y gratuitamente sólo en el perdón de los pecados (120).

Los argumentos filosóficos, no para la predestinación, sino para la posible coexistencia de la omnisciencia de Dios junto con la libre voluntad del hombre, aparecen en una discusión del *«Timeo»* de PLATÓN. El conocimiento humano es de «varias clases»; los hombres saben «de formas diferentes cosas que todavía no son, cosas que son, y cosas que han sido. (Pero) El no mira hacia adelante, hacia lo que es futuro de la misma forma en que lo hacemos nosotros, ni tampoco lo hace a lo que es presente ni mirando hacia atrás a lo que es pasado; El mira de una manera muy distinta a como lo hacen nuestros pensamientos. Pues El no pasa de esto a aquello (siguiendo en el pensamiento a lo que ha cambiado del pasado al presente y al futuro), sino que El ve todo en conjunto de una manera inalterable; así, todas las cosas que (para nosotros) emergen temporalmente —el futuro que no es todavía, al igual que el presente que ya es, y el pasado que ya no es— son comprehendidas por El en una presencia estable y sempiterna: y tampoco ve El de una manera diferente con los ojos del cuerpo y con el espíritu, ya que El no está compuesto de espíritu y cuerpo: ni tampoco (ve El) de un modo diferente el ahora, el antes y el después; pues Su conocimiento, al contrario que el nuestro, no es conocimiento de tres tiempos diferentes, presente, pasado y futuro, a través de cuyas variaciones se ve afectado nuestro conocimiento... Ni tampoco hay intención alguna que pase de pensamiento a pensamiento en Cuya intuición incorpórea se presenten juntas de golpe todas las cosas que El sabe. Pues El conoce todos los tiempos sin nociones tempora-

(120) En su formulación más extrema, como la que hace S. AGUSTÍN al final de su vida, la doctrina mantiene que los niños sufren condenación eterna si mueren antes de haber recibido el sacramento del bautismo. No se puede justificar refiriéndose a S. PABLO puesto que estos niños no han conocido todavía la fe. Unicamente después de que la gracia haya sido materializada en la forma de un sacramento, dispensado por la Iglesia, y cuando la fe ha sido ya institucionalizada, puede justificarse esta versión de la predestinación. La gracia institucionalizada no es ya un dato de la consciencia —una experiencia de la interioridad del hombre— y, por tanto, deja de interesar a la filosofía; pero tampoco es una cuestión de fe, propiamente hablando. No cabe duda de que está situada entre los factores *políticos* de mayor importancia en el credo cristiano, un terreno que ahora no nos interesa abordar.

les, exactamente igual que El mueve todas las cosas temporales sin ningún movimiento temporal» (121).

En este contexto, uno ya no puede hablar de la *Pres*ciencia de Dios; para El, no existen el pasado y el futuro. La eternidad, entendida en términos humanos, es un presente perdurable. «Si el presente fuese siempre presente... ya no habría tiempo, sino eternidad» (122).

Me he detenido en recoger este argumento con alguna extensión porque si uno puede suponer que hay una *persona* para quien el orden temporal no existe, la coexistencia de la omnisciencia de Dios con la libre voluntad del hombre deja de ser un problema insoluble. Como poco, puede ser planteado como parte del problema de la temporalidad del hombre; esto es, considerando todas nuestras facultades relacionadas con el tiempo. Esta nueva perspectiva, explicada en *«La Ciudad de Dios»*, está lista ya en el famoso libro onceavo de las *«Confesiones»*, al que volvemos ahora brevemente.

Considerándolo en categorías temporales, «el presente de las cosas del pasado está en la memoria, el presente de las cosas presentes está en una intuición mental (*contuitus* —una contemplación que reúne las cosas y les «presta atención»), y el presente de las cosas futuras está en la expectativa» (123). Pero este triple presente del espíritu no constituye el tiempo en sí mismo; esos presentes constituyen el tiempo únicamente porque pasan de uno a otro «desde el futuro a través del presente hasta el pasado»; y el presente es el menos perdurable de los tres, puesto que carece de «espacio» para sí mismo. De aquí que el tiempo pase «desde lo que todavía no existe, pasando por lo que no tiene espacio, y llegando a lo que ya no existe» (124). El tiempo, por consiguiente, es posible que no pueda estar constituido por «los movimientos de los cuerpos celestiales»; los movimientos de los cuerpos están «en el tiempo» únicamente en la medida en que tienen un principio y un final; y el tiempo que puede ser medido está en el mismo espíritu, esto es, «desde el momento en que empecé a ver hasta que dejé de ver». Pues «de hecho medimos el intervalo que va desde algún comienzo hasta alguna clase de final», y ello es posible

---

(121) *La Ciudad de Dios*, lib. XI, cap. xxi.
(122) *Confesiones*, lib. XI, cap. xiv.
(123) *Ibid.*, caps. xx y xxviii.
(124) *Ibid.*, cap. xxi.

solamente porque el espíritu retiene en su propio presente la expectación de lo que no es todavía, a lo que entonces «presta atención y recuerda cuando ha pasado».

El espíritu ejecuta esta temporalizadora acción en todo acto cotidiano: «Estoy a punto de recitar un salmo... La vida de esta acción mía está distendida en la memoria con respecto a la parte que ya he recitado y en expectativa con respecto a la parte que voy a recitar. Está presente la atención, a través de la cual lo que era futuro se transfiere (*traiiciatur*) y puede convertirse en pasado». La atención, como acabamos de ver, es una de las principales funciones de la Voluntad, la gran unificadora que aquí, en lo que S. AGUSTÍN llama «la distensión del espíritu», liga conjuntamente los tiempos gramaticales del tiempo en el presente del espíritu. «La atención aguarda, y a su través lo que será presente llega a ser algo ausente», esto es, el pasado. Y «lo mismo acontece con toda la vida del hombre», la cual sin la distensión del espíritu no sería jamás un todo; «lo mismo (ocurre también) para toda la época de los hijos de los hombres, de la que todas las vidas de los hombres son partes»; esto es, en la medida en que esta época puede ser contada como una historia continua y coherente (125).

Desde esta perspectiva, entonces, de la temporalidad de las facultades humanas, S. AGUSTÍN, en el último de los grandes tratados, «*La Ciudad de Dios*», vuelve una vez más al problema de la Voluntad (126). Así expone la principal dificultad: Dios, «siendo Él mismo eterno, y *sin principio*, hizo el tiempo para hacer un principio; y el hombre, a quien Él no hizo previamente, lo hizo en el tiempo» (127). La creación del mundo y del tiempo coinciden —«el mundo *no* fue hecho en el tiempo, sino simultáneamente con el tiempo» —no sólo porque la creación misma implica un comienzo, sino también porque las criaturas vivas fueron hechas antes de que el hombre fuera hecho. «Allí donde no haya criatura alguna cuyo movimiento cambiante admita sucesión, no puede haber tiempo en absoluto... el tiempo es imposible sin la criatura» (128). Pero, cuál era entonces el propósito de Dios al crear al hombre, pregunta S. AGUSTÍN; ¿por qué «quiso ha-

(125) *Ibid.*, caps. xxiv, xxvi y xxviii.
(126) *Vid.* especialmente libs. XI-XIII de *La Ciudad de Dios.*
(127) *Ibid.*, lib. XII, cap. xiv.
(128) *Ibid.*, lib. XI, cap. vi.

cerlo en el tiempo», a aquel «a quien no había hecho antes jamás»? A esta cuestión la llama «una verdadera profundidad», y habla de la «insondable profundidad de este propósito» de crear «*hombres temporales (hominem temporalem)* que nunca habían sido con anterioridad»; esto es, una criatura que no sólo vive «en el tiempo», sino que es esencialmente temporal; que es, como si dijéramos, la esencia del tiempo (129).

Con el fin de responder a «esta cuestión sumamente difícil del Dios eterno creando nuevas cosas», S. AGUSTÍN encuentra necesario, en primer lugar, refutar los conceptos cíclicos del tiempo que tienen los filósofos, en la medida en que lo novedoso no puede ocurrir en los ciclos. Da entonces una respuesta altamente sorprendente a la cuestión de por qué era necesario crear al Hombre, aparte de y sobre todas las otras cosas vivientes. Para que haya algo novedoso, tiene que existir un *comienzo*; «y este comienzo no existió jamás con anterioridad»; es decir, no antes de la creación del Hombre. De aquí que semejante comienzo «puede ser que el hombre fue creado antes que nadie lo fuese» («*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*» (130). Y distingue S. AGUSTÍN esto del principio de la creación utilizando la palabra «*initium*» para la creación del Hombre, y usando «*principium*» para designar la creación del cielo y la tierra (131). Así como las criaturas vivas que fueron hechas antes que el hombre fueron creadas «en número», existiendo como especies, el Hombre fue creado en lo singular y para «propagarse a partir de individuos» (132).

Es precisamente el carácter de individualidad del Hombre lo que S. AGUSTÍN explica diciendo que no había «nadie» antes que él; esto es, nadie que pudiese ser llamado una «persona»; esta individualidad se manifiesta a sí misma en la Voluntad. S. AGUSTÍN propone el caso de dobles idénticos, los dos «de idéntico temperamento de cuerpo y alma». ¿Cómo podemos considerarlos separados? Por lo único que podría distinguírseles uno de otro es por sus voluntades —«si ambos sufren tentación igualmente, y uno cede y consiente a la tentación en

(129) *Ibid.*, lib. XII, cap. xiv.
(130) *Ibid.*, caps. xxi y xx.
(131) *Ibid.*, lib. XI, cap. xxxii.
(132) *Ibid.*, lib. XII, caps. xxi y xxii.

tanto que el otro permanece inmutable... ¿qué puede provocar esto sino sus voluntades, en los casos... en que es idéntico el temperamento?» (133).

En otras palabras, y elaborando de alguna forma estas especulaciones: El hombre es puesto en un mundo de cambio y movimiento como un nuevo comienzo porque sabe que tiene un principio y que tendrá un final; sabe incluso que su principio es el principio de su final —«toda nuestra vida no es más que una carrera hacia la muerte» (134). En este sentido, ningún animal, ningún ser-especie tiene un principio o un final. Con el hombre, creado a imagen de Dios, llegó al mundo un ser que, debido a que era un principio que se dirigía hacia un fin, podía ser dotado con la capacidad de querer y no-querer.

En este sentido, era la imagen de un Dios-Creador; pero dado que era temporal y no eterno, la capacidad estaba plenamente dirigida hacia el futuro. (Dondequiera que S. AGUSTÍN habla de los tres tiempos gramaticales, enfatiza la primacía del futuro —como hacía HEGEL, tal y como vimos; la primacía de la Voluntad entre las facultades mentales necesita la primacía del futuro en las especulaciones sobre el tiempo). Todo hombre, habiendo sido creado en lo singular, es un nuevo principio en virtud de su nacimiento; si S. AGUSTÍN hubiese extraído las consecuencias de esas especulaciones, debería haber definido a los hombres no como lo hicieron los griegos, como mortales, sino como «natales», y debería haber definido la libertad de la Voluntad no como la *liberum arbitrium,* la libre elección entre querer y no-querer, sino como la libertad de la que hablaba KANT en la «*Crítica de la Razón Pura*».

Hay que volver a recordar aquí una vez más su «facultad de iniciar espontáneamente una serie en el tiempo», la cual «ocurriendo en el mundo, únicamente puede ser un relativo primer comienzo», siendo con todo «un absoluto primer comienzo, no en el tiempo, sino en la causalidad». «Si, por ejemplo, en este momento me levanto de la silla con completa libertad... se inicia en este suceso una nueva serie con todas sus consecuencias naturales *in infinitum*» (135). La distinción entre un comienzo «absoluto» y otro «relativo» apunta al

(133) *Ibid.*, cap. vi.
(134) *Ibid.*, lib. XIII, cap. x.
(135) B478.

mismo fenómeno que hallábamos en la distinción de S. AGUSTÍN entre el *principium* del Cielo y la Tierra, y el *initium* del Hombre. Y conociendo KANT la filosofía de la natalidad de S. AGUSTÍN, podría haber estado de acuerdo en que la libertad de una *relativamente* absoluta espontaneidad no entorpece más la razón humana que el hecho de que los hombres *nacen* —recién llegados una y otra vez a un mundo que les precede en el tiempo. La libertad de la espontaneidad es parte y componente de la condición humana. Su órgano mental es la Voluntad.

III

VOLUNTAD E INTELECTO

11. Sto. Tomás de Aquino y la primacía del Intelecto

Hace más de cuarenta años, Etienne GILSON, el reanimador más importante de la filosofía cristiana, actuando en Aberdeen como Gifford Lecturer, habló del magnífico resurgimiento del pensamiento griego en el siglo XIII; el resultado fue una clásica y creo que incisiva exposición —*The Spirit of Medieval Philosophy*— sobre «el principio básico de todas las especulaciones medievales». Se refería al *fides quaerens intellectum,* la «fe que pide ayuda al intelecto» de S. ANSELMO, haciendo por consiguiente de la filosofía *ancilla theologiae,* la sirvienta de la fe. Siempre existía el peligro de que la sirvienta se convirtiese en la «dueña», como advirtió el Papa GREGORIO IX refiriéndose a la Universidad de París, y anticipándose a los fulminantes ataques de LUTERO sobre esta *stultitia,* esta locura, en más de doscientos años. Menciono aquí el nombre de GILSON ciertamente no para hacer comparaciones —que serían fatales para mí misma—, sino más bien por un sentimiento de gratitud y también para explicar por qué, en lo que vendrá a continuación, evitaré discutir asuntos que han sido tratados hace mucho tiempo con tanta maestría y cuyos resultados están a disposición de cualquiera, incluso en libro de bolsillo.

Ochocientos años separan a STO. TOMÁS de S. AGUSTÍN, tiempo suficiente no sólo para convertir en santo y en Padre de la Iglesia al Obispo de Hipona, sino para conferirle una autoridad similar a la de ARISTÓTELES y casi igual a la del Apóstol S. PABLO. En la Edad Media, esa autoridad era de la mayor importancia; nada podría ser más dañino para una nueva doctrina que un franco reconocimiento de que era nueva; nunca llegó a ser más dominante que entonces lo que GILSON ha llamado *«ipsedixitism»*. Incluso cuando STO. TOMÁS se muestra en desacuerdo expresamente con una opinión, necesita una cita de autoridad para establecer la doctrina contra la cual argumentará después. Con toda seguridad, esto tenía algo que ver con la absolu-

ta autoridad de la palabra de Dios, recogida en libros, el Viejo y el Nuevo Testamento; pero la clave está en que prácticamente *todo* autor que fuese conocido —cristiano, judío o musulmán— era citado como una «autoridad», ya sea para la verdad o para alguna importante mentira.

En otras palabras, cuando estudiamos estos trabajos medievales debemos recordar que sus autores vivían en monasterios —sin los que no habría existido una «historia de las ideas» en el mundo occidental—, y ello significa que esos escritos salían de un mundo de libros. Pero las reflexiones de S. AGUSTIN, por el contrario, estaban íntimamente conectadas con sus experiencias; era importante para él describirlas con detalle, e incluso cuando abordó asuntos especulativos tales como el origen del mal (en el primer diálogo *«Sobre la Libre Elección de la Voluntad»)*, apenas se le ocurrió citar opiniones de eruditos y hombres impuestos en el tema.

Los autores escolásticos recurrieron a la experiencia únicamente para dar un ejemplo que apoyase sus argumentaciones; la experiencia no inspira el argumento por sí misma. Lo que realmente surge de los ejemplos es una curiosa clase de casuística, una técnica de ofrecer principios generales que aplicar a casos particulares. El último autor en escribir claramente sobre las incertidumbres de su espíritu o alma, absolutamente imperturbado por preocupaciones librescas, fue ANSELMO DE CANTERBURY; y ello fue doscientos años antes de STO. TOMÁS. Ello no quiere decir, naturalmente, que los autores escolásticos se mostrasen despreocupados ante los asuntos de la realidad y se mostrasen simplemente inspirados por los argumentos; quiere decir que nos adentramos ahora en la «era de los comentaristas» (GILSON), cuyos pensamientos estaban siempre guiados por alguna autoridad escrita, y sería un grave error creer que semejante autoridad era necesaria o incluso primariamente eclesiástica o de escritura. Sin embargo, GILSON, cuya mentalidad estaba tan admirablemente sintonizada con los requisitos de su gran tema, y que reconocía que «debido a la escritura existe una filosofía que es cristiana (al igual que) debido a la tradición griega el cristianismo posee una filosofía», pudo sugerir seriamente que la causa de que PLATÓN y ARISTÓTELES no llegaran a penetrar en la verdad última hay que buscarla en el infortunado hecho de que no tuvieron «la ventaja de leer las primeras

líneas del Génesis... y que si lo hubiesen hecho podría haber sido diferente toda la historia de la filosofía» (1).

La gran obra maestra inacabada de STO. TOMÁS, la *Summa Theologica*, tenía originalmente un propósito pedagógico, como libro de texto para las nuevas universidades. Enumera de una forma sistemática todas las posibles cuestiones, todos los posibles argumentos, y se atreve a ofrecer respuestas concluyentes a cada uno de ellos. Ningún sistema posterior que yo conozca puede rivalizar en esta codificación de verdades presumiblemente establecidas, en la *suma* de conocimiento coherente. Todo sistema filosófico pretende ofrecer al inquieto espíritu una especie de hábitat mental, un hogar seguro; pero ninguno lo ha logrado, y creo que ninguno estaba tan libre de contradicciones. Todo aquel que quisiera hacer el considerable esfuerzo mental de penetrar en ese hogar era recompensado con la seguridad de que en sus diversas mansiones no se sentiría jamás perplejo o extrañado.

Leer a STO. TOMÁS es aprender cómo se construyen esos domicilios. En primer lugar, las Cuestiones surgen en la forma más abstracta, aunque no especulativa; más tarde, se clasifican las claves del inquirir de cada cuestión, seguidas por las Objeciones que pueden hacerse a toda respuesta posible, después de lo cuál un «Por el contrario» introduce la posición opuesta; solamente cuando ha sido asentado todo este basamento es cuando sigue la propia respuesta de STO. TOMÁS, completada con réplicas específicas a las Objeciones. Este orden esquemático no se altera nunca, y el lector que tenga la paciencia suficiente para seguir la secuencia de cuestión en cuestión, de respuesta en respuesta, tomando en cuenta cada objeción y cada posición encontrada, sólo después de esto se hallará embelesado por la inmensidad de un intelecto que parece saberlo todo. En todo ejemplo, se hace una llamada a alguna autoridad, y esto es especialmente impresionante cuando los argumentos que están siendo refutados han sido presentados apoyándose en una cita de autoridad.

No se trata de que la cita de autoridad sea el único y ni tan siquiera el modo de argumentación dominante. Se ve siempre acompañada de una especie de consumada demostración racional, usualmente revestida de acero. No se utiliza ninguna retórica, ninguna clase de per-

---

(1) *The Spirit of Medieval Philosophy*, págs. 207 y 70.

suasión; el lector se ve compelido como sólo la verdad puede compeler. La confianza en la verdad que compele, tan generalizada en la filosofía medieval, es ilimitada en STO. TOMÁS. Distingue entre tres clases de necesidades: necesidad absoluta, que es racional —por ejemplo, que los tres ángulos de un triángulo son iguales a la suma de dos ángulos rectos; necesidad relativa, que es la de la utilidad —por ejemplo, la alimentación es necesaria para la vida, o que un caballo sea necesario para un viaje; y la coerción impuesta por un agente externo. Y de las tres, tan sólo la última «repugna a la voluntad» (2). La verdad compele; no ordena como lo hace la voluntad, y no ejerce coerción. Es lo que ESCOTO llamará más tarde el *dictamen rationis,* el «dictado de la razón», esto es, un poder que es prescrito en la forma del discurso (*dicere*) y cuya fuerza tiene sus límites en las limitaciones del intercambio racional.

Con insuperable claridad, STO. TOMÁS distingue entre dos facultades «aprehensivas», el intelecto y la razón; y éstas, a su vez, poseen sus correspondientes facultades intelectualmente apetitivas, la libertad y la *liberum arbitrium* o libre elección. El intelecto y la razón tratan de la verdad. El intelecto, también llamado «razón universal», trata de la verdad matemática o evidente en sí misma, cuyos primeros principios no precisan de demostración alguna para ser asentados; en tanto que la razón, o la razón particular, es la facultad mediante la cual obtenemos conclusiones particulares a partir de proposiciones universales como en los silogismos. La razón universal es por naturaleza contemplativa, mientras que la tarea de la razón particular es «venir de una cosa al conocimiento de otra, y así sucesivamente... razonamos acerca de conclusiones que son conocidas a partir de principios» (3). Este proceso de razonamiento discursivo domina todos sus escritos. (La Era de la Ilustración ha sido llamada la Era de la Razón —lo cual puede ser o no una descripción adecuada; estos siglos de la Edad Media deberían ser llamados la Era del Razonamiento). La distinción estaría en que la verdad, percibida solamente por el intelecto, es revelada y compele al espíritu sin cualquier otra actividad por la parte del espíritu, mientras que en el proceso de razonamiento discursivo el espíritu compele él mismo.

---

(2) *Summa Theologica,* I, cit. 82, a. 1.

(3) *Ibid.,* cit. 81, a. 3, y cit. 83, a. 4.

El proceso de razonamiento argumentador se pone en marcha gracias a la fe de una criatura racional cuyo intelecto vuelve su rostro de modo natural hacia su Creador en busca de ayuda para lograr «tal conocimiento del ser verdadero» que es El «en la medida que puede estar al alcance de mi razón natural» (4). No podía ponerse en duda lo que se reveló a la fe en la Escritura más aún de lo que se ponía la auto-evidencia de los primeros principios en la filosofía griega. Lo que distingue este poder de compulsión en STO. TOMÁS de la necesidad de la *alētheia* griega no es que la revelación decisiva venga desde fuera, sino que «a la verdad promulgada desde fuera por la revelación respondía la luz de la razón desde el interior. La fe, *ex auditu* (por ejemplo, cuando Moisés escuchó la voz divina), despertó súbitamente una cuerda que vibró» (5).

Si se llega a STO. TOMÁS y Duns ESCOTO desde S. AGUSTÍN, el cambio más chocante es que tampoco están interesados en la estructura problemática de la Voluntad, vista como una aislada facultad; lo que está en juego para ellos es la relación entre Voluntad y Razón o Intelecto, y la pregunta clave es cuál de estas facultades mentales es «más noble», y por tanto cuál es la que ostenta la primacía sobre la otra. Puede ser de la mayor importancia, especialmente teniendo en cuenta la enorme influencia de S. AGUSTÍN sobre ambos pensadores, que de las tres facultades mentales de S. AGUSTÍN —Memoria, Intelecto y Voluntad— se ha perdido una, esto es, la Memoria, la más específicamente romana, la que vincula a los hombres con el pasado. Y esta pérdida parece haber sido definitiva; en ninguna parte de nuestra tradición filosófica vuelve a alcanzar la Memoria de nuevo el mismo rango que tienen el Intelecto y la Voluntad. Dejando aparte las consecuencias que esta pérdida ha tenido para toda filosofía estrictamente política (6), resulta obvio que lo que se fue con la memoria —*sedes animi est in memoria*— fue un sentido del profundo carácter temporal de la naturaleza y existencia humanas. puesto de manifiesto en el *homo temporalis* de S. AGUSTÍN (7).

(4) Duns ESCOTO, cit. por GILSON: *The Spirit of Medieval Philosophy*, pág. 52.

(5) GILSON: *The Spirit of Medieval Philosophy*, pág. 437.

(6) En «What is Authority», en *Between Past and Future*, intenté mostrar la importancia del pasado para una comprensión estrictamente romana de la política. *Vid.* especialmente la explicación de la triada romana: *auctoritas, religio; traditio.*

(7) *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. xiv.

El Intelecto, que en S. AGUSTÍN está relacionado con lo que se hacía presente en el espíritu, en STO. TOMÁS está referido retroactivamente a los *primeros principios*; es decir, a lo que lógicamente está antes que nada; a partir de ellos, se pone en marcha el proceso de razonamiento que trata con particulares (8). El objeto propio de la Voluntad es el fin, pese a que este fin no es el futuro, al igual que el «primer principio» tampoco es el pasado; principio y fin son categorías lógicas, no temporales. En lo que se refiere a la Voluntad, STO. TOMÁS, siguiendo muy de cerca la *Etica a Nicómaco*, insiste fundamentalmente sobre la categoría medios-fines: y como en ARISTOTELES, el fin, aunque sea el objeto de la Voluntad, es dado a la Voluntad por las facultades aprehensivas; esto es, por el Intelecto. Así, el adecuado «orden de acción» es el siguiente: «En primer término, la aprehensión del fin... después, la consulta (deliberación acerca de los medios), y por último, el deseo de los medios» (9). En cada estadio, la capacidad de aprehensión precede, y ejerce su primacía, sobre el movimiento apetitivo.

El fundamento conceptual de todas estas distinciones es que «bondad y Ser» difieren solamente en el pensamiento; son «el mismo *realiter*», y ello hasta el punto que puede decirse de ellos que son «convertibles»: «Tanto como (un hombre) tiene de Ser, tanto tiene de bondad; y en la medida en que falta algo en la plenitud de (su) Ser, fracasa la bondad y se dice que es malo» (10). Del no ser, en la medida en que *es*, no puede decirse que sea malo, «sino sólo en la medida en que carece de Ser». Todo esto, naturalmente, no es más que una elaboración de la posición de S. AGUSTÍN, pero esta posición se amplía y conforma conceptualmente. Desde la perspectiva de las facultades que aprehenden, el Ser aparece bajo el aspecto de la verdad; desde la perspectiva de la Voluntad, para la que el fin es el bien, aparece «bajo el aspecto de deseabilidad, el cual no viene expresado por el Ser». El mal no es un principio, porque es una *ausencia* consumada, y la ausencia puede ser establecida «en un sentido privativo y en uno negativo. La ausencia del bien, considerada negativamente, no es el mal... es el caso, por ejemplo, de que a un hombre le falte la ra-

(8) *Op. cit.*, I, cit. 5, a. 4.
(9) *Ibid.*, I-II, cit. 15, a. 3.
(10) *Ibid.*, I, cit. 5, a. 1, y I-II, cit. 18, a. 1.

pidez del caballo; el mal es una ausencia allí donde algo es *privado* de un bien que esencialmente le pertenece —por ejemplo, el caso del ciego, que ha sido privado de la vista» (11). Debido a su carácter privativo, no puede existir el mal absoluto o radical. No existe ningún mal en el que se pueda detectar «la total ausencia de bondad». Pues «*si existiese el mal completo, se destruiría a sí mismo*» (12).

STO. TOMÁS no fue el primero en contemplar el mal como nada que no fuese «privación», una especie de ilusión óptica que hace su aparición si el todo, del cual el mal sólo es una parte, no se toma en consideración. Ya ARISTÓTELES había tenido la noción de un universo «en el que toda parte tiene su propio lugar perfectamente dispuesto», de forma que la inherente bondad del fuego «causa mal al agua» accidentalmente (13). Y éste sigue siendo el argumento tradicional más pertinaz y el que más se repite contra la existencia real del mal: incluso KANT, quien acuñó el concepto de «mal radical», creía sin duda alguna que «el hecho de no ser bueno» no implica necesariamente «ser malo»; que, para utilizar el lenguaje de S. AGUSTÍN, *velle* y *nolle* están conectados entre sí, y que la verdadera elección de la Voluntad se hace entre querer y no-querer. Con todo, es cierto que este viejo *topos* de la filosofía tiene más sentido en STO. TOMÁS que en la mayoria de los demás sistemas debido a que el eje central del sistema de STO. TOMÁS, su «primer principio», es el Ser. En el contexto de su filosofía, «decir que Dios creó no sólo el mundo sino el mal en él, equivaldría a decir que Dios creó la nada», como señalara GILSON (14).

Todas las cosas creadas, cuya principal distinción es que *son*, aspiran «a la Existencia (cada una) siguiendo su propio camino»; pero solamente el Intelecto «conoce» al Ser como un todo; los sentidos «no conocen al Ser excepto bajo las condiciones de *aquí* y *ahora*» (15). El Intelecto «aprehende el Ser absolutamente, y para siempre», y el hombre, en la medida en que le ha sido dada esta facultad, no puede sino desear «siempre existir». Esta es la «inclinación natu-

---

(11) *Ibid.*, I, cit. 48, a. 3.

(12) *Ibid.*, cit. 5, a. 5.; cit. 49, a. 3.

(13) Citado en *ibid.*, cit. 49, a. 3.

(14) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, pág. 375.

(15) *Summa Theologica*, I, cit. 75, a. 6.

ral» de la Voluntad, cuya última meta es tan «necesaria» para ella como la verdad está compeliendo al Intelecto. La Voluntad es libre, hablando con propiedad, sólo con respecto a «bienes particulares», con respecto a los que no «se mueven necesariamente» a pesar de que sí pueden mover los apetitos. La meta última, el deseo del Intelecto de existir por siempre, mantiene bajo control a los apetitos, de forma que la concreta distinción entre hombres y animales se manifiesta a sí misma en el hecho de que el hombre «no es movido de golpe (por sus apetitos, que comparte con todas las demás cosas vivientes)... sino que *aguarda* la orden de la Voluntad, la cual es superior al apetito... y de esta forma el más bajo apetito no es suficiente para provocar el movimiento a menos que el mayor de los apetitos dé su consentimiento» (16).

Resulta obvio que el Ser, el primer principio de STO. TOMÁS, es simplemente una conceptualización de la Vida y el instinto de vida —el hecho de que toda cosa viviente preserva instintivamente la vida y esquiva a la muerte. También esto es una elaboración de pensamientos que hallamos expresados en fórmulas más tentativas de S. AGUSTÍN; pero su consecuencia inherente, una equivalencia de la Voluntad y el instinto de vida —sin ninguna relación con una posible vida eterna— es diseñada comúnmente sólo en el siglo XIX. Aparece explícitamente expresada en SCHOPENHAUER; y, en la voluntad de poder de NIETZSCHE, la verdad misma es entendida como una función del proceso de la vida: llamamos verdaderas a aquellas proposiciones sin las cuales no podríamos continuar viviendo. No es la razón *lo* que hace que se imponga *la verdad, sino nuestra voluntad de* vivir.

Volvamos ahora a la cuestión de cuál de los dos poderes mentales, si los comparamos uno con otro, es «absolutamente más elevado y noble». En una primera impresión, no parece que la cuestión tenga demasiado sentido, puesto que el objeto último es el mismo; es el Ser el que aparece bueno y deseable a los ojos de la Voluntad, y verdadero a los del Intelecto. STO. TOMÁS se muestra de acuerdo: estos dos poderes se «incluyen uno al otro en sus actos, porque el Intelecto entiende que la Voluntad quiere, y la Voluntad quiere al Intelecto para

(16) *Ibid.*, cit. 81, a. 3.

entender» (17). Incluso, si distinguimos entre lo «bueno» y lo «verdadero» como si correspondiesen a facultades diferentes del espíritu, resulta que son muy similares porque ambos son *universales* en su alcance. Así como el Intelecto «aprehende el ser y la verdad universales», así la Voluntad «desea el bien universal»; y así como el Intelecto tiene al razonamiento como su poder subordinado para tratar con los particulares, así la Voluntad tiene la facultad de libre elección (*liberum arbitrium*) como un auxiliar subordinado para elaborar los medios particulares apropiados para el logro de un fin universal. Además, puesto que ambas facultades tienen al Ser como un objetivo último —a guisa de la Verdad o el Bien—, parecen ser iguales, y atendida cada una de ellas por su propio sirviente con el fin de manejar simples particulares.

De esta forma, la línea realmente diferenciadora que separa a la facultad más elevada de la inferior parece ser la linea que divide a la facultad «superior» de la «servidora», y esa distinción no es cuestionada jamás. Para STO. TOMÁS —como para prácticamente todos sus sucesores en filosofía, de los cuales hay más de los reconocidos explícitamente como tomistas—, se trataba de una cuestión obvia, y era realmente la piedra de toque de la filosofía como disciplina que lo universal «es más noble y superior en rango» con respecto a lo particular; la única prueba que se necesitaba. recordando el viejo aserto aristotélico, era que el conjunto es siempre mayor que la suma de las partes.

El gran hecho y más bien solitario que distingue a Juan DUNS ESCOTO es haber cuestionado y desafiado ese presupuesto: el Ser en su universalidad no es sino pensamiento, y lo que le falta es *realidad*; sólo de las cosas (*res*) particulares, caracterizadas por «la cualidad de ser esto» (*haecceity*), puede decirse que sean reales para el hombre. Así, ESCOTO comparaba agudamente «la cognición intuitiva, cuyo objeto peculiar es lo existente singular percibido como existente. con la cognición abstracta, cuyo objeto propio es la *sutileza* o esencia de la cosa conocida» (18). Por lo tanto —y esto es decisivo—, la imagen mental (el árbol que se ve), debido a que ha perdido su verdadera existencia, es de una estatura ontológica inferior a la del verdadero

(17) *Ibid.*, cit. 82, a. 4.
(18) GILSON: *History of Christian Philosophy in the Middles Ages*, pág. 766.

árbol, pese a que no sería posible conocimiento alguno de lo que es una cosa sin el recurso a las imágenes mentales. La consecuencia de esta inversión es que *este* hombre particular, por ejemplo, en su existencia viva es superior en rango y precede a las especies o al mero pensamiento de humanidad (KIERKEGAARD elaboró posteriormente un argumento muy similar contra HEGEL).

La inversión parece ser una consecuencia más bien obvia para una filosofía que se inspiró principalmente en la Biblia; esto es, en un Dios-Creador que ciertamente era una persona, y que creó a los hombres a Su propia imagen, es decir, necesariamente como personas. Y STO. TOMÁS es lo suficientemente cristiano como para sostener que «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*» («la persona significa lo más perfecto de la naturaleza toda») (19). La base de la Biblia, como ya mostrara S. AGUSTÍN, está en el Génesis, donde todas las especies naturales fueron creadas en plural —«*plura simul iussit exsistere*» («ordenó que fuesen muchas de una vez»). Sólo el hombre fue creado como un singular, de manera que la especie humana (considerada como una especie animal) fue el producto de la multiplicación de una Unidad: «*ex uno... multiplicavit genus humanum*» (20). La Voluntad en S. AGUSTIN y en ESCOTO, aunque no en STO. TOMÁS, es el órgano mental que hace real esta singularidad; es el *principium individuationis.*

Volviendo a STO. TOMÁS, éste insiste: «Si se comparan el Intelecto y la Voluntad de acuerdo con la universalidad de sus respectivos objetos, entonces... el Intelecto es absolutamente más elevado y noble que la Voluntad». Y esta proposición es de lo más significativa porque no se deduce de su filosofía general del Ser. Es admitida por STO. TOMÁS de una forma peculiar. Para él, la primacía del Intelecto sobre la Voluntad no descansa tanto en la primacía de sus respectivos objetos —Verdad sobre Bondad— como en las formas siguiendo las cuales «se establecen» ambas facultades en el espíritu humano. «Todo movimiento de la Voluntad (se ve)... precedido por la aprehensión» —nadie puede querer lo que desconoce— «mientras que... la aprehensión no se ve precedida por un acto de voluntad» (21). (Natu-

(19) *Summa Theologica,* I, cit. 29, a. 3, Resp.
(20) S. AGUSTIN: *De Civitate Dei,* lib. XII, cap. xxi.
(21) *Summa Theologica,* I, cit. 82, a. 4.

ralmente, STO. TOMÁS se separa aquí de S. AGUSTÍN, quien mantenía la primacía de la Voluntad *qua* atención incluso para actos de percepción sensitiva.) Esta precedencia aparece en toda volición. En la «libre elección», por ejemplo, en la que se «eligen» los medios para alcanzar un fin, los dos poderes concurren a la elección: «el poder de cognición... en virtud del cual juzgamos que una cosa es preferible a la otra..., y el poder de apetencia (por el cual) se exige que el apetito acepte el juicio del consejero» (22).

Si revisamos las posiciones agustiniana y tomista en términos puramente psicológicos, como las expusieron frecuentemente sus autores, tenemos que reconocer que la oposición que mantienen es de alguna forma espúrea debido a que son igualmente plausibles. ¿Quién negaría que nadie pueda querer lo que desconoce de algún modo; o, por el contrario, que alguna volición precede, y decide, la dirección que queremos que adopte nuestro conocimiento o nuestra búsqueda del conocimiento? La verdadera razón que STO. TOMÁS tenía para mantener la primacía del Intelecto —parecida a la razón final agustiniana de optar por la primacía de la Voluntad— reposa sobre la indemostrable respuesta a la cuestión última de todos los pensadores medievales: ¿En qué «consiste el fin y la felicidad últimos del hombre»? (23). Sabemos que la respuesta de S. AGUSTÍN era el amor; pretendía emplear su ulterior vida en una unión con su creador carente de deseo y que nunca fuese susceptible de ser quebrada. Mientras que STO. TOMÁS, replicando obviamente (aunque sin mencionarlos) a S. AGUSTÍN y a los agustinianos, responde: Aunque alguien pueda pensar que el fin y la felicidad últimos del hombre consisten «no en conocer a Dios, sino en amarlo, o en algún otro acto de la voluntad hacia Él», STO. TOMÁS sostiene que «una cosa es poseer el bien que es nuestro fin, y otra amarlo; pues el amor era imperfecto antes de que poseyésemos el fin, y perfecto después de que hayamos tomado posesión de él». Para él, es impensable un amor sin deseo, y por tanto la respuesta es categórica: «La felicidad última del hombre es esencialmente conocer a Dios a través del Intelecto; no es un acto de la Voluntad». Está siguiendo aquí STO. TOMÁS a su maestro, S. ALBERTO MAGNO, quien había afirmado que «la suprema bienaventuranza tiene lugar cuando el Intelecto se encuentra en estado de contempla-

(22) *Ibid.*, cit. 83, a. 3.

(23) Desarrollado por STO. TOMÁS en la *Summa contra Gentiles*, III, 26.

ción» (24). Llama la atención ver cómo DANTE se muestra completamente de acuerdo: «Puede verse aquí cómo la celestial bienaventuranza se fundamenta en el acto de ver a Dios, no en el acto de amarlo, que es posterior a aquel» (25).

Al comenzar estas consideraciones, intenté enfatizar la distinción entre Voluntad y deseo, pretendiendo distinguir implícitamente entre el concepto de Amor en la filosofía de la Voluntad de S. AGUSTÍN y el *eros* platónico del *Symposium*, donde indica una deficiencia en el amante y un anhelo de poseer lo que de alguna forma puede faltarle. Creo que lo que he citado de STO. TOMÁS muestra en qué medida su concepto de las facultades apetitivas está todavía en deuda con la noción de un deseo de *poseer* en un futuro lo que puede haber faltado en una vida terrenal. Pues la Voluntad, entendida fundamentalmente como deseo, se detiene cuando el objeto deseado es ya poseído, y la noción de que «la Voluntad es bendecida cuando entra en posesión de lo que quiere» (26) es simplemente falsa —éste es precisamente el momento en que la Voluntad cesa de querer. El Intelecto, siguiendo a STO. TOMÁS, que es «un poder pasivo» (27), está seguro de su primacía sobre la Voluntad no sólo porque «presenta un objeto al apetito», haciéndose así anterior a éste, sino también porque sobrevive a la Voluntad, que se extingue, por así decirlo, cuando el objeto ha sido alcanzado. La transformación de la Voluntad en Amor —en S. AGUSTÍN, al igual que ocurre en DUNS ESCOTO— estaba al menos parcialmente inspirada por una separación más radical de la Voluntad con respecto a los apetitos y los deseos, así como en una noción diferente del «fin y felicidad últimos del hombre». Incluso en lo que ha de venir después, el hombre sigue siendo hombre, y su «felicidad última» no puede ser una consumada «pasividad». Podría invocarse el Amor para redimir a la Voluntad porque ésta está todavía activa, aunque sin desasosiego, sin perseguir un fin ni sentirse temerosa de perderlo.

---

(24) Citado a partir de Wilhelm KAHL: *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes,* Strassburg, 1886, pág. 61 n.

(25) *La Divina Comedia.* Paraíso, Canto XVIII, línea 109 f., trad. Laurence BINYON, New York, 1949.

(26) Tomado de Gustav SIEWERTH: *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit. Texte... ausgewahlt und mit einer Einleitung versehen,* Dusseldorf, 1954, pág. 62.

(27) *Summa Theologica,* I, cit. 79, a. 2.

Nunca formó parte de las consideraciones de STO. TOMAS que pudiera haber una *actividad* que tenga su fin en sí misma y, por tanto, que pudiera ser entendida al margen de la categoría medios-fines. Para él, «todo agente actúa de acuerdo con un fin... el principio de ese movimiento reposa en el fin. Así ocurre con el arte, que se ve referido al fin, y que por su orden mueve al arte que es concernido por los medios; igual que el *arte de navegar ordena el arte de construir naves*» (28). Sin duda, esto procede directamente de la *Etica a Nicómaco,* si exceptuamos que en ARISTÓTELES ello es cierto referido solamente a un tipo de actividad, a saber, *poiēsis,* las artes productivas, para distinguirlas de las artes que ejecutan, allí donde el fin descansa sobre la misma actividad —tocar la flauta comparado con fabricar la flauta, o ir de paseo comparado con andar para llegar a un destino determinado de antemano. Está claro en ARISTÓTELES que la *praxis* debe ser entendida en analogía con las artes que ejecutan, y que no puede serlo en términos de la categoría medios-fines; y resulta chocante que STO. TOMÁS, que dependía tanto de las enseñanzas del Filósofo y de manera especial de la *Etica a Nicómaco*, haya desechado la distinción entre *poiēsis* y *praxis.*

Cualesquiera que sean las ventajas de esta distinción —y creo que son cruciales para cualquier teoría de la acción—, son de poca relevancia para la noción tomasiana de la felicidad última. Opone Contemplación a cualquier clase de hacer algo, mostrándose aquí completamente de acuerdo con ARISTÓTELES, para quien la *energeia tou theou* es contemplativa, puesto que tanto la acción como la producción serían «despreciables e indignas de los dioses». («Si consideramos la acción al margen de la existencia viva, por no decir nada de la producción, ¿qué resta que no sea contemplación?»). Así, hablando humanamente, contemplación es «no-hacer-nada», ser bendecido por una consumada intuición, bienaventurado en el reposo. La felicidad, afirma ARISTÓTELES, «depende del ocio, pues nuestro propósito al mantenernos ocupados (ya sea actuando o haciendo) es disponer de ocio, y hacemos la guerra para alcanzar la paz» (29). Para STO. TOMÁS solamente este fin último —la bienaventuranza de la contemplación— «mueve a la voluntad» necesariamente; «la volun-

(28) *Ibid.*, I-II, cit. 9, a. 1.

(29) *Etica a Nicómaco,* lib. X, 1178b18-21; 1177b5-6.

tad no puede no quererlo». De aquí que «la Voluntad mueve al Intelecto para que sea activo de la forma en que se dice que un agente es movido; pero el Intelecto mueve a la Voluntad de la forma que se mueve el fin» (30) —esto es, de la forma en que el «movedor inmóvil» de ARISTÓTELES se supone que mueve; y ¿cómo podría ocurrir ese movimiento si no es en virtud de «ser amado», ya que el amante se mueve por lo que es querido? (31).

Lo que en ARISTÓTELES era el «más continuo de todos los placeres», es ahora esperado como la eterna bienaventuranza; no el placer que las voliciones pueden deparar, sino un deleite que hace que la voluntad se aquiete; de manera que el fin último de la Voluntad, visto en referencia consigo mismo, es cesar de querer —en pocas palabras, alcanzar su propio no-ser. Y en el contexto del pensamiento de STO. TOMÁS, ello implica que toda actividad, puesto que nunca se alcanza su fin en tanto que todavía está activa, logra en último extremo su propia auto-destrucción; desaparecen los medios cuando se alcanza el fin. (Es algo así como si cuando se escribe un libro uno se viera dominado constantemente por el deseo de tenerlo terminado y desembarazarse así de escribirlo). Se ponen de manifiesto los extremos a los que estaba dispuesto a llegar STO. TOMÁS en su resuelta predilección por la contemplación como consumado ver y no-hacer en una observación marginal más bien casual que deja caer cuando interpreta un texto paulino que hace referencia al amor humano entre dos personas. ¿Podría la «alegría» de amar a alguien, se pregunta, querer decir que el «fin» último de la Voluntad ha sido emplazado en el hombre? La respuesta es «No», puesto que, de acuerdo con STO. TOMÁS, lo que S. PABLO dijo efectivamente fue que «alegra a su hermano como un *medio* hacia la alegría de Dios» (32) —y Dios, como hemos visto, no puede ser alcanzado por la Voluntad o el Amor del Hombre, sino únicamente por su Intelecto.

Este, naturalmente, está lejos del Amor de S. AGUSTÍN, el cual ama el amor de lo amado, y es también bastante ofensivo a los oídos de los que, enseñados por KANT, se muestran harto convencidos de

(30) *Summa Theologica*, I-II, cit. 10, a. 2; *Summa contra Gentiles, loc. cit.*

(31) *Metafísica*, 1072b3.

(32) *Summa Theologica*, I-II, cit. 11, a. 3. *Cfr. Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, cap. 5, lec. 3.

que debemos «tratar a la humanidad, ya sea en (nuestra) propia persona, ya en la de otro... como un fin asimismo, y nunca como sólo un medio» (33).

12. Duns Escoto y la primacía de la Voluntad

Al llegar ahora hasta DUNS ESCOTO no estamos dando ningún salto en el vacío en los siglos, con las inevitables discontinuidades y discordias que hacen sospechoso al historiador. ESCOTO no era sino una generación más joven que STO. TOMÁS DE AQUINO; esto es, casi era contemporáneo suyo. Todavía nos encontramos en medio de la escolástica. En los textos se puede encontrar la misma curiosa mezcla de citas antiguas —tratadas como si fuesen autoridades— y razonamientos argumentadores. Aunque ESCOTO no escribió una *Summa,* procedió de la misma forma que lo hizo STO. TOMÁS: en primer lugar, la Cuestión establece lo que se está investigando (por ejemplo, el monoteísmo: «Pregunto si no hay más que un Dios»); después vienen los Pros y los Contras, basados en citas de autoridad, y que son discutidos; a continuación, se ofrecen los argumentos de otros pensadores; y por último, bajo *Respondeo,* ESCOTO presenta sus propias opiniones, las *viae,* las «Vías» como él las denomina, para que los trenes del pensamiento, junto con argumentos correctos, puedan viajar (34). No cabe duda de que en una primera impresión parece como si el único punto diferenciador con la escolástica tomista fuese la cuestión de la primacía de la Voluntad, la cual es «probada» por ESCOTO con un aparato argumentador no menos plausible que el que STO. TOMÁS había desplegado para probar la primacía del Intelecto, y con muy pocas citas tomadas de ARISTÓTELES. Podríamos resumir los argumentos opuestos de la siguiente manera: Si STO. TOMÁS había argumentado que la Voluntad es un órgano ejecutivo, necesario para la ejecución de las intuiciones del Intelecto, una facultad meramente «servidora», DUNS ESCOTO sostiene que «*Intellectus...*

(33) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Akademie Ausgabe, vol. IV, 1911, pág. 429.

(34) *Vid.* por ejemplo, sec. IV de la edición bilingüe de Duns SCOTUS: Philosophical Writings, ed. y trad. por Allan WOLTER, Edimburgo, Londres, 1962, páginas 83 y ss.

est causa subserviens voluntatis». El Intelecto sirve a la Voluntad al proveerla con sus objetos así como con el necesario conocimiento; esto es, el Intelecto deviene una facultad meramente servidora. Necesita a la Voluntad para dirigir su atención, y puede funcionar apropiadamente cuando su objeto se ve «confirmado» por la Voluntad. Sin esta confirmación, el Intelecto deja de funcionar (35).

Sería de alguna forma inútil entrar ahora en la vieja controversia de si ESCOTO era un «aristotélico» o un «agustiniano» —hay expertos que han llegado a sostener, incluso, que «DUNS ESCOTO es tan discípulo de ARISTÓTELES como lo es STO. TOMÁS» (36)— porque ESCOTO, verdaderamente, no era ni una cosa ni otra. Pero en la medida en que el debate tiene sentido, esto es, por así decirlo, biográficamente, parece que BETTONI, el experto italiano en ESCOTO, tiene razón cuando dice: «DUNS ESCOTO parece un agustiniano que sacase los mayores provechos del método aristotélico a la hora de exponer los pensamientos y doctrinas que forman su metafísica visión de la realidad» (37).

Estas y parecidas valoraciones son reacciones superficiales, pero lamentablemente han conseguido aniquilar en buena parte la originalidad del hombre y la importancia de su pensamiento, como si la principal llamada que hace el *Doctor subtilis* a nuestra atención *fuese* la astucia, como si esa fuese la única complejidad e intrincación de su presentación. ESCOTO era un franciscano, y la literatura franciscana se vio siempre muy afectada por el hecho de que STO. TOMÁS, un dominico, superadas las primeras dificultades, fuese reconocido como un santo por la Iglesia y su *Summa Theologica* fuese utilizada primero y prescrita finalmente como *el* libro de texto para el estudio de la filosofía y la teología en todas las escuelas católicas. En otras palabras, la literatura franciscana es apologética, por lo normal cautamente defensiva, a pesar incluso de que las propias polémicas de ES-

---

(35) Tomado de KAHL: *Op. cit.*, págs. 97 y 99.

(36) *Vid.* Efrem BETTONI: «The Originality of the Scotistic Synthesis», en John K. RYAN y Bernardine M. BONANSEA: *John Duns Scotus, 1926-1965*, Washington, 1965, pág. 34.

(37) *Duns Scotus*, pág. 191. En un contexto diferente, sin embargo, aunque en el mismo libro (pág. 144), BETTONI sostiene que «en gran medida... la originalidad de la demostración de ESCOTO (de la existencia de Dios) es una síntesis de STO TOMAS y S. ANSELMO».

COTO están dirigidas contra ENRIQUE DE GANTE antes que sobre STO. TOMÁS (38).

Una atenta lectura de los textos le desengañará a uno de esas primeras impresiones; la diferencia y distinción del hombre se muestra con la mayor claridad cuando parece estar en total conformidad con las reglas de la escolástica. Así, en una traducción ampliamente interpretadora de ARISTÓTELES, propone de súbito «reforzar el razonamiento del Filósofo» y, al debatir la «prueba» de la existencia de Dios de S. ANSELMO DE CANTERBURY, cederá casi por casualidad a la inclinación de «retocarla» un poco, aunque de hecho hizo mucho más que eso. El punto es que insistía «en establecer por medio de la razón» argumentos derivados de la autoridad (39).

Situado en el punto de inflexión —el comienzo del siglo XIV en que la Edad Media está empezando a ser Renacimiento, ESCOTO podría haber dicho efectivamente lo que PICO DELLA MIRANDOLA afirmara al final del siglo XV, a mediados del Renacimiento: «Sin empeñarme en la doctrina de hombre alguno, he deambulado por todos los maestros de la filosofía, investigado todos los libros, y llegado a conocer todas las escuelas» (40). Sólo que ESCOTO no habría compartido la confianza ingenua que los filósofos posteriores tenían depositada en la capacidad de persuasión de la razón. En la almendra de su reflexión, así como en la almendra de su piedad, está la firme convicción de que, tocante a las cuestiones que «aluden a nuestro fin y a nuestra sempiterna perpetuidad, el más formado e ingenioso de los hombres no podría saber casi nada recurriendo a la razón natural» (41). Pues «a todos aquellos que carecen

---

(38) Además de los trabajos citados anteriormente, he usado principalmente: Ernst STADTER: *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, Munich, Paderborn, Viena, 1971; Ludwig WALTER: *Das Glaubensverständnis bei Johannes Scotus*. Munich, Paderborn, Viena, 1968; Etienne GILSON: *Jean Duns Scot*; Johannes AUER: *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, Munich, 1938; Walter HOERES: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Munich, 1962; Robert PRENTICE: «The Voluntarism of Duns Scotus», en *Franciscan Studies*, vol. 28, Anual VI, 1968; Bernard VOGT: «The Metaphysics of Human Liberty in Duns Scotus», en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XVI, 1940.

(39) Tomado de WOLTER: *Op. cit.*, págs. 64, 73 y 57.

(40) Tomado de KRISTELLER: *Op. cit.*, pág. 58.

(41) Tomado de WOLTER: *Op. cit.*, pág. 162. Traducción de la autora.

de fe, la recta razón, tal como aparece a sí misma, muestra que la condición de su naturaleza es ser mortal tanto en cuerpo como en alma» (42).

ESCOTO prestó mucha atención a opiniones con las que no se sentía vinculado, pero cuyo examen e interpretación caracteriza al cuerpo central de su obra; y eso puede confundir al lector. Ciertamente, ESCOTO no era un escéptico —clásico o moderno—, pero experimentó un crítico cambio de actitud mental; algo que es, y siempre ha sido, muy raro. Desde esta perspectiva, buena parte de sus escritos se pueden leer como un atribulado intento de *probar* a través de argumentaciones perfectamente construidas lo que él sospechaba que no podía ser probado: ¿cómo podría asegurar que estaba en lo cierto en contra de casi todo el mundo a menos que siguiese todos los argumentos y los sujetase a lo que Petrus Johannis OLIVI había llamado un *«experimentum suitatis»*, un experimento del espíritu consigo mismo? He aqui por qué le pareció necesario «reforzar» los viejos argumentos, o «retocarlos» un poco. Sabía muy bien lo que estaba haciendo. Como él decía: «Deseo dar la interpretación más razonable que pueda a las palabras (de otros pensadores)» (43). Sólo siguiendo esta vía esencialmente no polémica podría demostrarse la inherente debilidad de la argumentación.

En el propio pensamiento maduro de ESCOTO no puede utilizarse nunca esta manifiesta debilidad de la razón natural como un argumento para mostrar la superioridad de las facultades irracionales; ESCOTO no era un místico, y para él era «impensable (*''incogitabile''*) la noción de que «el hombre es irracional» (44). Según ESCOTO, estamos enfrentándonos con la limitación natural de una criatura esencialmente *limitada*, cuya finitud es absoluta, «y eso es previo a cualquier referencia que pueda hacer a otra esencia». «Pues, así como un cuerpo está limitado en primer término en sí mismo por su propia linde antes de ser limitado con respecto a alguna otra cosa..., así la forma infinita está limitada en primer término en ella misma antes de que sea limitada con respecto a la materia» (45)... Esta fini-

(42) *Ibid.*, pág. 161. Traducción de la autora.
(43) *Ibid.*, n.º 25 a, sección V, pág. 184.
(44) *Ibid.*, pág. 73.
(45) *Ibid.*, pág. 75.

tud del humano intelecto —muy parecida a la del *homo temporalis* de S. AGUSTÍN— se debe al simple hecho de que el hombre *qua* hombre no se ha creado a sí mismo, pese a ser capaz de multiplicarse como lo hacen las restantes especies animales. De aquí que, para ESCOTO, la cuestión nunca sea cómo derivar (extraer, deducir) la finitud de la infinitud divina, sino cómo explicar que un ser absolutamente finito pueda concebir algo infinito y llamarle «Dios». «¿Por qué ocurre que el intelecto... no encuentra repugnante la noción de algo infinito?» (46).

Pongámoslo de otra manera: ¿Qué hay en el espíritu humano que le hace capaz de trascender sus propias limitaciones, su absoluta finitud? Y la respuesta a esta pregunta en ESCOTO, para distinguirlo de STO. TOMÁS, es la Voluntad. Sin lugar a dudas, ninguna filosofía puede en modo alguno ser un sustituto de la revelación divina, revelación que el cristiano acepta sobre la base del testimonio en el que deposita su fe. La creación y la resurrección son artículos de fe; no pueden ser probados ni refutados por medio de la razón natural. Como tales, son *contingentes,* verdades fácticas cuyo opuesto es inconcebible; hacen referencia a sucesos que puede que no hayan sucedido. Para aquellos que han crecido en la fe cristiana tienen la misma validez que esos otros sucesos que conocemos sólo porque confiamos en el testimonio de testigos —por ejemplo, el hecho de que el mundo existía antes de que naciésemos, o que hay lugares en la tierra en los que nunca hemos estado, e incluso que ciertas personas son nuestros padres (47).

Es imposible para los hombres tener una duda radical que rechace el testimonio de los testigos y que confíe únicamente en la razón; se trata de un mero ardid retórico de solipsismo, refutado constantemente por la propia existencia del que duda. Todos los hombres viven unidos en el sólido fundamento de una *fides acquisita,* una fe adquirida que poseen en común. La prueba que tienen que pasar los innumerables hechos con respecto a los cuales damos por descontado que merecen nuestra confianza es que deben tener sentido para los

(46) *Ibid.*, pág. 72. GILSON sostiene que la misma noción de lo infinito es Cristiana en su origen. «Con anterioridad a la era cristiana, los griegos no concibieron jamás lo infinito sino como una imperfección». *Vid. The Spirit of Medieval Philosophy,* pág. 55.

(47) *Vid.* WALTER: *Op. cit.*, pág. 130.

hombres tal y como están constituidos. A este respecto, el dogma de la resurrección tiene mucho más sentido que la noción de los filósofos de la inmortalidad del alma: una criatura, a la que se le ha dado cuerpo y alma, sólo puede cobrar sentido en una vida posterior, en la que resucita de la muerte tal como es y tal como sabe que es. Las «pruebas» que ofrecen los filósofos sobre la inmortalidad del alma, a pesar incluso de que sean lógicamente correctas, serían irrelevantes. Para que sea existencialmente relevante para el *«viator»,* el caminante o peregrino sobre la tierra, la vida que vendrá después debe ser una «segunda vida», y no un modo de ser por entero diferente bajo la forma de una entidad descorporizada.

Sin embargo, mientras que a ESCOTO le parece obvio que la razón natural de los filósofos no alcance jamás las «verdades» proclamadas por divina revelación, continúa siendo innegable que la noción de la divinidad estaba presente antes de cualquier revelación cristiana; y ello quiere decir que en el hombre debe existir una capacidad mental mediante la cual puede trascender lo que se le ha dado, esto es, trascender la misma facticidad del Ser. Parece que el hombre es capaz de trascenderse a sí mismo. Pues el hombre, y seguimos a ESCOTO, fue creado junto con el Ser, como parte y componente del mismo —así como el hombre, como decía S. AGUSTÍN, fue creado no en el tiempo, sino junto con el tiempo. Su intelecto está sintonizado con este Ser, al igual que sus órganos sensitivos están ajustados para percibir las apariencias; su intelecto es «natural», *«cadit sub natura»* (48); cualquiera que sea la cosa que el intelecto le proponga, el hombre *se ve forzado* a aceptarla, compelido por la evidencia del objeto: *«Non habet in potestate sua intelligere et non intelligere»* (49).

Con la Voluntad ocurre algo distinto. La Voluntad puede encontrar difícil aceptar lo que le dicta la razón, *pero la cosa no es imposible,* igual que no es imposible para la Voluntad el resistirse a los poderosos apetitos naturales: *«Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa, ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut fre-*

(48) Tomado de STADTER: *Op. cit.*, pág. 315.
(49) Tomado de AUER: *Op. cit.*, pág. 86.

quenter resistat, ut patet in virtuosis et sanctis» (50). Es la posibilidad de resistir a las necesidades del deseo, por un lado, y a los dictados del intelecto y la razón, por otro, lo que constituye la libertad humana.

La autonomía de la Voluntad, su completa independencia con respecto de las cosas tal y como son, lo que los escolásticos llaman «indiferencia» —con lo que quieren decir que la voluntad está «indeterminada» (*indeterminata*) por cualquier objeto que se le presente—, tiene solamente una limitación: no puede negar del todo al Ser. La limitación del hombre no se pone de manifiesto en ninguna parte mejor que en el hecho de que su espíritu, incluyendo aquí la facultad de la voluntad, puede sostener, como si de un artículo de fe se tratase, que Dios creó al Ser *ex nihilo*, de la nada, y no obstante ser incapaz de concebir la «nada». Así, la indiferencia de la Voluntad es contradictoria —*voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria;* únicamente el yo volente sabe que «una decisión adoptada realmente no tiene por qué haber sido adoptada necesariamente, pues cabe la posibilidad de que se hubiese hecho una elección distinta de la que realmente se hizo» (51).

Esta es la prueba mediante la cual se demuestra la libertad, y ni el deseo ni el intelecto pueden medirla: un objeto presentado ante el deseo sólo puede atraer o repeler, y un asunto presentado al intelecto tan sólo puede ser afirmado o negado. Pero la cualidad básica de nuestra voluntad radica en que podemos querer o no-querer el objeto que nos presentan la razón o el deseo: *«in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti»* («Está en poder de nuestra voluntad querer y no-querer, los cuáles son contrarios, con respecto al mismo objeto») (52). Al decir esto, ESCOTO naturalmente no niega que sean necesarias dos sucesivas voliciones para querer y no-querer el mismo objeto; pero sostiene que el yo volente, al ejecutar una de ellas, es consciente de que es libre para ejecutar también su contraria: «La característica esencial de nuestros actos volitivos es... poder elegir entre cosas opuestas *y revocar la elección una vez que ha sido hecha»* (53). Precisamente, de esta liber-

(50) Tomado de VOGT: *Op. cit.*, pág. 34.
(51) *Ibid.*
(52) Tomado de KAHL: *Op. cit.*, págs. 86-87.
(53) BETTONI: *Duns Scotus*, pág. 76.

tad, que se manifiesta solamente como una actividad mental —desaparece el poder de revocar una vez que ha sido ejecutada la volición—, es de lo que hablábamos anteriormente en términos de una quiebra de la voluntad.

Además de mostrarse abierta a los contrarios, la Voluntad puede *quedarse en suspenso*; y mientras que tal suspensión sólo puede ser el resultado de otra volición —a diferencia del Querer-no-querer de NIETZSCHE y HEIDEGGER, del que tendremos ocasión de hablar más adelante—, esta segunda volición, en la que se ha elegido directamente la «indiferencia», es un importante testimonio de la libertad humana, de la capacidad que tiene el espíritu de evitar toda coercitiva determinación procedente del exterior. Gracias a la libertad que disfrutan, los hombres, a pesar de ser parte y componente del Ser creado, pueden alabar la creación de Dios; pues si esta alabanza procediese de la razón, no sería más que una reacción natural provocada por la armonía que nos ha sido dada con todas las restantes partes del universo. Pero, por lo mismo, los hombres pueden abstenerse asimismo de semejante alabanza e incluso «odiar a Dios y encontrar satisfacción en semejante odio», o al menos rehusar Amarle.

Esta abstención, no mencionada por ESCOTO en su discusión del posible aborrecimiento de Dios, está dispuesta en analogía con su objeción al clásico «todos los hombres quieren ser felices». Acepta ESCOTO que naturalmente todos los hombres obviamente desean por naturaleza ser felices (pese a no existir acuerdo sobre si existe la felicidad), pero la Voluntad —y este es el punto crucial— puede trascender a la naturaleza, en este caso poniéndola en suspenso: existe una diferencia entre la inclinación natural del hombre hacia la felicidad, y la felicidad como la meta de la vida de uno elegida previa deliberación; está claro que al hombre le resulta imposible no considerar la felicidad a la hora de llevar a cabo sus proyectos queridos. En la medida en que concierne a la natural inclinación, y en que la natural limitación se asienta sobre el poder de la Voluntad, todo lo que puede decirse es que ningún hombre «quiere ser miserable» (54). ESCOTO evita dar una respuesta clara a la cuestión de si el aborreci-

(54) *Vid.* Bernardine M. BONANSEA: «Duns Scotus' Voluntarism», en RYAN y BONANSEA: *Op. cit.*, pág. 92. *«Non possum velle esse miserum; sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate»*, pág. 93, núm. 38.

miento de Dios es posible o no lo es, debido a la estrecha relación que esa pregunta guarda con la cuestión del mal. En línea con todos sus precedesores y sucesores, también él niega que el hombre pueda querer el mal en cuanto mal, «pero no sin que le surjan dudas acerca de la posibilidad del punto de vista contrario» (55).

La autonomía de la Voluntad —«nada si no la voluntad es la causa total de la volición» (*«nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate»*) (56)— limita decisivamente el poder de la razón, cuyo dictado no es absoluto, pero sin limitar el poder de la naturaleza, ya sea ésta la naturaleza del hombre interior, llamada «inclinaciones», ya la debida a circunstancias externas. La voluntad no es en modo alguno omnipotente en su auténtica efectividad: su fuerza consiste únicamente en que no puede ser obligada a querer. Para ilustrar esta libertad mental, ESCOTO ofrece el ejemplo de un hombre «que se arroja desde un lugar elevado» (57). ¿No termina este acto con su libertad, puesto que ahora está cayendo necesariamente? Según ESCOTO, esto no es cierto. Mientras que el hombre está cayendo necesariamente, obligado por la ley de la gravedad, continúa libre para seguir «queriendo caer», y asimismo puede cambiar naturalmente de opinión, en cuyo caso sería incapaz de deshacer lo que voluntariamente empezó, encontrándose en manos de la necesidad. Recordemos el ejemplo de SPINOZA de la piedra que rueda, la cual, si estuviera dotada de consciencia, necesariamente sería presa de la ilusión de que podía deshacer la carrera y que ahora rueda por propia voluntad. Estas comparaciones resultan útiles para darse cuenta de en qué medida proposiciones semejantes y sus ilustraciones, disfrazadas bajo la forma de argumentos plausibles, dependen de supuestos preliminares sobre la necesidad o libertad como hechos evidentes por si mismos. Para seguir con la ilustración que tenemos entre manos —ninguna ley de la gravitación puede tener poder sobre la libertad garantizada en la experiencia interior; ninguna experiencia interior posee validez directa alguna en el mundo, ya que ella real y necesaria-

(55) *Vid. Ibid.*, págs. 89-90 y núm. 28. BONANSEA enumera los pasajes «que parecen indicar la posibilidad de que la voluntad busque el mal en cuanto mal» (pág. 89, núm. 25).

(56) Tomado de VOGT: *Op. cit.*, pág. 31.

(57) BONANSEA: *Op. cit.*, pág. 94, núm. 44.

mente está de acuerdo con la experiencia exterior y con el correcto razonamiento del intelecto.

DUNS ESCOTO distingue entre dos tipos de voluntades: «voluntad natural» (*ut natura*), que sigue las inclinaciones naturales y puede ser inspirada por la razón al igual que por el deseo, y «libre voluntad» (*ut libera*) propiamente hablando (58). Se muestra de acuerdo con casi el resto de los filósofos en que está en la naturaleza humana inclinarse hacia lo bueno y explicar el mal como una debilidad humana, la mancha de una criatura que ha venido de la nada (*«creatio ex nihilo»*), y que, por tanto, tiene una cierta inclinación a hundirse en la nada (*«omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est»*) (59). La voluntad natural funciona como la «gravitación en los cuerpos», y a eso lo llama ESCOTO *«affectio commodi»*, nuestro ser afectado por lo que es conveniente y oportuno. Si el hombre dispusiese únicamente de su voluntad natural, a lo más que llegaría es a ser un *bonum animal*, una especie de bruto ilustrado, y su misma racionalidad le ayudaría a escoger los medios apropiados para el logro de los fines dados por la humana naturaleza. La libre voluntad —para distinguirla del *liberum arbitrium*, que es sólo libre para seleccionar los medios para la consecución de un fin designado como tal previamente— designa libremente los fines que se persiguen *por ellos mismos*, y solamente la Voluntad es capaz de cumplir con arreglo a esto: *«(voluntas) enim est productiva actum»*, «pues la Voluntad produce su propio acto» (60). El problema es que ESCOTO no parece indicar dónde está realmente este fin designado libremente, pese a que sí parece haber entendido la actividad de la libre designación como la verdadera perfección de la Voluntad (61).

Con enorme pesar, tengo que admitir que éste no puede ser el sitio (y aunque lo fuese, yo no estaría cualificada) para hacer justicia a la originalidad de pensamiento de que hace gala DUNS ESCOTO, especialmente a la «pasión por el pensamiento constructivo que impregna

---

(58) *Vid.* VOGT: *Op. cit.*, pág. 29, y BONANSEA. *Op. cit.*, pág. 86, n.° 13: *«Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle»*.

(59) Tomado de HOERES: *Op. cit.*, págs. 113-114.

(60) *Ibid.*, 151. La cita es de AUER: *Op. cit.*, pág. 149.

(61) HOERES: *Op. cit.*, pág. 120. Hasta que no esté completa la edición definitiva de la obra de Duns ESCOTO, seguirán pendientes un buen número de preguntas que conciernen a sus enseñanzas sobre estos temas.

toda (su) genuina labor» (62), del que no tuvo ni tiempo —murió demasiado joven, demasiado joven para un filósofo— ni quizá la inclinación de presentarlo sistemáticamente. Es difícil pensar en cualquier gran filósofo, cualquiera de los grandes pensadores —de los que no hay muchos— que todavía «necesite (tanto) ser descubierto y que requiera nuestra atención y entendimiento» (63).

Esa atención que le prestemos será tanto más bienvenida y tanto más difícil será que la proporcionemos por la misma buena razón de que no será posible encontrar un lugar conveniente para él entre sus predecesores y sucesores en la historia de las ideas. No bastará con evitar el cliché propio del libro de texto que lo presenta como el «sistemático oponente de STO. TOMÁS», y lo cierto es que tuvo muchos predecesores entre los escolásticos en su insistencia sobre la Voluntad como la facultad más noble comparada con el Intelecto —el más importante de entre ellos fue Petrus Johannis OLIVI (64). Tampoco bastará esclarecer y exponer con detalle la indudable y enorme influencia sobre LEIBNIZ y DESCARTES, a pesar incluso de que también es cierto, como dijera WINDELBAND hace más de setenta años, que sus vínculos con «el mayor de los escolásticos... no han encontrado lamentablemente la consideración o el tratamiento que ellos merecen» (65). Ciertamente, la íntima presencia de la herencia agustiniana en su trabajo es demasiado patente para que no sea observada —nadie leyó a S. AGUSTÍN con más simpatía y con comprensión más profunda—, y su deuda contraída con ARISTÓTELES fue quizá mayor que la de STO. TOMÁS. Con todo, la verdad es que, en lo que respecta a la esencia de su pensamiento —la contingencia, el precio pagado muy gustosamente por la libertad—, no tuvo ni antecesores ni sucesores. Y tampoco los tuvo su método: una cuidadosa elaboración del *experimentum suitatis* de OLIVI en experimentos de pensamiento, los cuáles estaban enmarcados como la prueba última del examen crítico del espíritu en el curso de sus transacciones con y dentro de él mismo (*experimur in nobis, experientia interna*) (66).

(62) BETTONI: *Duns Scotus*, pág. 187.

(63) *Ibid.*, pág. 188.

(64) *Vid.* STADTER *Op. cit.*, especialmente la sección sobre Petrus Johannes OLIVI, págs. 144-167.

(65) *Vid.* BETTONI: *Duns Scotus*, pág. 193. n.

(66) Frases como esas aparecen aquí y allá. Para una discusión de esta clase de «introspección», ver Béraud DE SAINT-MAURICE: «The Contemporary Significance of

En lo que sigue, intentaré resumir aquellos cursos de pensamiento —o experimentos de pensamientos— llamativos y altamente relevantes que se oponen claramente a los puntos claves de nuestras tradiciones filosófica y teológica, pero que se pasan por alto fácilmente debido a que son presentados a la manera de los escolásticos, perdiéndose al menor descuido en las truculencias de las argumentaciones escotianas. Ya he mencionado algunas de las ideas más sorprendentes: en primer lugar, su objeción al viejo cliche de que «todos los hombres quieren ser felices» (del cual no dejo mas que «ningún hombre puede querer ser miserable»); en segundo lugar, su no menos sorprendente prueba de la existencia de la contingencia («dejad que todos aquellos que niegan la contingencia sean torturados hasta que reconozcan que cabria la posibilidad de que *no* fuesen torturados») (67). Al tropezar con estas observaciones prácticas en sus eruditos circunloquios, uno se ve tentado de leerlas como meras agudas ingeniosidades. La validez de las mismas, siguiendo a ESCOTO, depende de la *experientia interna,* una experiencia del espíritu cuya evidencia puede ser negada sólo por aquellos que carecen de la experiencia, lo mismo que un ciego negaria la experiencia del color. Lo árido y adusto de tales observaciones podria sugerir destellos de perspicacia antes que cursos de pensamiento; pero estos abruptos destellos se dan por lo común sólo al pensar en la cosa, una sencilla frase lacónica que es el resultado de extensos exámenes criticos previos. Es caracteristico de ESCOTO que, pese a su «pasión por un pensamiento constructivo», no fuese un constructor de sistema; sus intuiciones más sorprendentes aparecen frecuentemente por casualidad y, por así decirlo, fuera de contexto; él debia estar al tanto de las desventajas de esto, ya que nos previene explicitamente de entrar en disputas con oponentes «pendencieros», los cuales, al carecer de «experiencia in-

---

Duns Scotus' Philosophy», en RYAN y BONANSEA: *Op. cit.*, pag. 354, y Ephrem LONGPRE: «The Phychology of Duns Scotus and Its Modernity», en *The Franciscan Educational Conference,* vol. XII, 1931.

(67) Para la «prueba» de contingencia, ESCOTO invoca la autoridad de AVICENA, citando a partir de su *Metafísica:* «Aquellos que niegan el primer principio (esto es, «Algún ser es contingente») deberian ser azotados o quemados hasta que admitiesen que no es lo mismo ser quemado que no serlo, ser azotado que no serlo». *Vid.* Arthur HYMAN y James J. WALSH: *Philosophy in the Middle Ages,* New York, 1967, pág. 592.

terna», apetecerán ganar un argumento y perder el tema que está en juego (68).

Empecemos con la Contingencia como el precio que debe ser pagado por la libertad. ESCOTO es el único pensador para quien la palabra «contingente» no tiene ninguna asociación derogatoria. «Afirmo que la contingencia no es simplemente una privación o defecto del Ser, como la deformidad... que es pecado. La contingencia, más bien, es un modo positivo de Ser, igual que la necesidad es otro modo» (69). Esta posición me parece ineludible, una cuestión de integridad intelectual si se quiere poner a salvo la libertad. Debe ser rechazada la primacía del intelecto sobre la Voluntad «porque no puede poner a salvo la libertad de ninguna forma» —«*quia hoc nullo modo salvat libertatem*» (70). Para ESCOTO, la principal distinción que existe entre cristianos y paganos reside en la noción bíblica del origen del universo: el universo del Génesis no llegó a existir gracias a la emanación de fuerzas necesarias determinadas previamente, con lo que sería también necesaria su existencia, sino que fue creado *ex nihilo* por decisión de un DIOS Creador, quien, hay que suponer, era enteramente libre de crear un mundo diferente en el cual no fuesen válidos ni nuestras verdades matemáticas ni nuestros preceptos morales. De esto se sigue que cabe la posibilidad de que no haya sido todo lo que es —exceptuando a Dios mismo. La existencia de este último es necesaria desde la perspectiva de un mundo no-necesario que fue «designado» libremente por Él, pero no es necesaria en el sentido de que hubiese habido siempre una necesidad que le obligara o inspirase en Su creación; semejante necesidad, operando a través de Él, estaría en clara contradicción con la omnipotencia de Dios a la vez que con Su supremacía.

Los hombres son parte y componente de esta Creación, y todas sus capacidades naturales, incluyendo aquí su intelecto, se rigen de un

---

(68) Cualquiera que conozca las disputas medievales entre las distintas escuelas se sentirá impresionado por lo contencioso de su espíritu, una especie de «aprendizaje contencioso» (Francis BACON) que conducía a una victoria efímera hasta que a alguna otra parte. Las sátiras de ERASMO y RABELAIS así como los ataques de Francis BACON son testigos de una atmósfera en las escuelas que debe haber sido muy fastidiosa para aquellos que estaban haciendo filosofía seriamente. Para ESCOTO, *vid.* SAINT-MAURICE, en RYAN y BONANSEA. *Op. cit.*, pags. 354-358

(69) Tomado de HYMAN y WALSH *Op. cit.*, pag. 597.

(70) BONANSEA: *Op. cit.*, pag. 109, num. 90.

modo natural por leyes que cuentan con el divino Permiso. Sin embargo, el hombre, al contrario que las demás partes de la Creación, no fue libremente designado; fue creado a imagen de Dios —como si Dios tuviese necesidad no solamente de ángeles en algún mundo supra-natural, sino de algunas criaturas que se le asemejasen en medio de la mundana naturaleza para hacerle compañía. El sello de esta criatura, obviamente más próxima a Dios que ninguna otra, no es en modo alguno la creatividad; en ese caso, la criatura debería haber sido efectivamente algo parecido a un «dios mortal» (y, en mi opinión, es posible que ésta sea la razón por la que ESCOTO no desarrollara su noción de «una meta de la Voluntad libremente designada», a pesar incluso de que parece haber pensado en una ilimitada capacidad de designar libremente» como la «verdadera perfección») (71). La criatura de Dios se distingue más bien por la capacidad mental de afirmar o negar libremente, sin verse coaccionada ni por el deseo ni por la razón. Es como si el Ser, habiendo llegado a la existencia, necesitase el juicio último de Dios para su realización —«Y Dios vio todo lo que había hecho, y vio que era bueno»—, y este juicio se obtuviese también a partir del mortal que había sido creado a Su semejanza.

De todas formas, el precio de la libertad de la Voluntad es ser libre *vis-à-vis* con todo objeto; el hombre puede «odiar a Dios y encontrar satisfacción en ese aborrecimiento», porque toda volición se ve acompañada por algún placer (*delectatio*) (72). La libertad de la Voluntad no consiste en la selección de medios para el logro de un fin determinado de antemano —*eudaimonia, beatitudo* o *bienaventuranza*— precisamente porque este fin ya viene *dado* por la naturaleza humana; consiste en afirmar, negar, u odiar libremente aquello con lo que se confronta. Es esta libertad de la voluntad para *adoptar una posición* mentalmente lo que distingue al hombre del resto de la creación; sin ello, el hombre llegaría a ser, como mucho, un animal ilustrado (*bonum animal*), o, como dijera OLIVI antes, una *bestia intellectualis*, una bestia intelectual (73). El milagro del espíritu humano es que, en virtud de la Voluntad, puede trascenderlo todo («*voluntas transcendit omne creatum*», como dijo OLIVI) (74), y éste es el signo

(71) HOERES: *Op. cit.*, pág. 121.
(72) BONANSEA: *Op. cit.*, pág. 89.
(73) STADTER: *Op. cit.*, pág. 193.
(74) *Ibid.*

del ser del hombre creado a imagen de Dios. La idea bíblica de que Dios le mostró Su preferencia al darle el dominio sobre todas las obras que habían salido de Sus manos (Salmo 8) sólo le haría ser la más elevada de todas las cosas creadas; no le situaría completamente aparte de ellas. El yo volente, al decir en la más elevada de sus manifestaciones «*Amo: Volo ut sis*», «Te amo, quiero que seas» —y no «Quiero tenerte», o «Quiero dominarte»—, se muestra capaz del mismo amor con el que supuestamente Dios ama a los hombres, a quienes creó sólo porque quería que existiesen, y a quienes *ama sin desearlos.*

Así es como se le presenta la cuestión al cristiano; he aquí por qué «los cristianos... dicen que Dios actúa contingentemente, libre y contingentemente» (75). Pero, y siguiendo a ESCOTO, es posible llegar también a la misma evaluación de la contingencia por el camino de la filosofía. Después de todo, fue el Filósofo quien había definido lo contingente y lo accidental (*to symbēbekos*) como lo que «bien podría no ser» (*endechomenon mē einai*) (76); y ¿por qué tenía que ser el yo volente más consciente en toda volición de que también podría no querer (*experitur enim qui vult se posse non velle*)? (77). ¿Cómo podría haber sido el hombre jamás capaz de distinguir un acto de voluntad libre de un abrumador deseo sin ese examen interno infalible?

Aparentemente, lo que habló en contra de la libertad de la Voluntad para querer o no-querer era la ley de la causalidad, conocida por ESCOTO también en la versión aristotélica: una cadena de causación que haría inteligible el movimiento y que conduciría en última instancia a una inmóvil fuente de todo movimiento, «el inmóvil movedor», una causa que no ha sido causada. La fuerza del argumento, o, más bien, su fuerza explicativa, descansa en el supuesto de que una causa es suficiente para explicar por qué algo debiera ser más bien que no-ser; o lo que es lo mismo, para explicar el movimiento y el cambio. ESCOTO desafía la idea toda de una cadena de causalidad desarrollada en una línea no interrumpida a través de una sucesión de causas suficientes y necesarias, teniendo que llegar finalmente a una Primera Causa no causada con el fin de evitar una regresión infinita.

---

(75) WOLTER: *Op. cit.*, pág. 80.
(76) ARISTOTELES: *Física*, 256b10.
(77) AUER. *Op. cit.*, pag. 169.

ESCOTO inicia la discusión preguntando «si el acto de la voluntad tiene su causa en la voluntad porque se mueve el objeto o porque es la voluntad la que se mueve», y rechaza la respuesta de que la voluntad sea movida por un objeto exterior a ella, puesto que eso no podría poner a salvo de ningún modo a la libertad (*«quia hoc nullo modo salvat libertatem»*). Rechaza la otra respuesta, que la Voluntad sea omnipotente, porque no puede ser tenida en cuenta de cara a todas las consecuencias que siguen a una volición (*«quia tunc non possunt salvari omnes conditiones quae consequuntur actum volendi»*). Llega así a su «posición media», realmente la única posición que pone a salvo ambos fenómenos —libertad y necesidad. Presentado de esta forma, recuerda uno de los ejercicios lógicos que hacía la Escolástica: un juego con conceptos abstractos más bien vacío. Sin embargo, ESCOTO de repente lleva su búsqueda más lejos, y llega a una teoría de «causas parciales... (que) pueden concurrir sobre la misma base e independientemente una de otra».

Utilizando su principal ejemplo, el de la procreación, donde dos sustancias independientes, masculina y femenina, deben unirse para dar a luz al niño, elabora la teoría de que todo cambio ocurre debido a una pluralidad de causas que llegan a coincidir, y la coincidencia engendra la textura de la realidad en los asuntos humanos (78). Por tanto, la clave del asunto no está simplemente en insistir sobre la original libertad de Dios en la creación del mundo, y de esta forma en la posibilidad de que Él podría haber creado un mundo totalmente diferente, sino en mostrar que el cambio y el movimiento en cuanto tales, el fenómeno que originalmente, en ARISTÓTELES, había conducido a la Ley de la Causalidad, *aitiai* tanto como *archai*, están regidos por la Contingencia.

«Yo no entiendo por "contingente" —dice ESCOTO— algo que no es necesario o que no siempre existió, sino algo cuyo opuesto podría haberse dado al mismo tiempo que se dio este. He aquí por qué no digo que algo es contingente, sino que algo es *causado contingentemente*» (79). En otras palabras, es precisamente el elemento causal

(78) Para la teoría de las «causas concurrentes» ver BONANSEA, *Op. cit.*, págs. 109-110. Las citas son principalmente de P. Ch. BALIC, «Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 3, 1931.

(79) WOLTER, *Op. cit.*, pág. 55.

en los asuntos humanos el que los condena a la contingencia y la impredictibilidad Nada, en efecto, podria estar en mayor contradiccion con toda la tradicion filosofica que esta insistencia sobre el caracter contingente de los procesos (Pensemos solamente por un momento en las bibliotecas que se han llenado para explicar la necesidad del estallido de las dos ultimas guerras, escogiendo cada teoria una simple causa diferente —cuando, ciertamente, nada parece mas plausible que el que fue una coincidencia de causas, puestas en marcha en ultimo extremo quiza por una adicional, lo que «provoco contingentemente» las dos conflagraciones)

Pese a que esta idea de la contingencia corresponde a la experiencia del yo volente, que sabe que es libre en el acto de la volicion, sin verse presionado por sus exigencias para actuar o no con el fin de satisfacerlas, al mismo tiempo se encuentra en una oposicion aparentemente insalvable con otra experiencia del espiritu, igualmente valida, y del sentido comun que nos dice que vivimos realmente en un mundo factico de *necesidad* Puede haber sucedido una cosa por completo fortuita, pero, una vez que llega a existir y llega a ser asumida por la realidad, pierde su aspecto de contingencia y se presenta ante nosotros a guisa de necesidad E incluso si el suceso lo hemos provocado nosotros mismos, o al menos hemos sido una de las causas que han contribuido para que sucediese —como ocurre al contraer matrimonio, o al cometer un crimen—, el simple hecho existencial de que ahora es como ha llegado a ser (por cualesquiera sean las razones) probablemente soportara todas las reflexiones sobre su origen azaroso Una vez que ha sucedido lo contingente, ya no podemos desenmarañar las hebras que lo enredaban hasta que llego a ser un *suceso* —como si todavia pudiese ser o no ser (80)

La razon de que se haya producido ese extraño cambio de perspectiva, que se situa en la raiz de muchas de las paradojas que guardan conexion con el problema de la libertad, es que no hay sustituto, real o imaginado, para la existencia en cuanto tal Sin duda, el flujo del tiempo y el cambio pueden disolver hechos y acontecimientos, pero cada una de esas disoluciones, incluso el cambio mas radical, presupone ya la realidad que le precedia En palabras de ESCOTO, «*todo*

---

(80) *Cfr* la idea de BERGSON citada en el cap I de este volumen pag 283

lo que es pasado es absolutamente necesario» (81). *Se ha convertido* en la condición necesaria para mi propia existencia, y yo no puedo, ni mentalmente ni de cualquier otra forma, concebir mi propia no-existencia puesto que, al ser parte componente del Ser, soy incapaz de concebir la nada, así como concibo a Dios como el creador del Ser, pero no concibo a un Dios anterior a la *creatio ex nihilo.*

En otras palabras, la aristotélica comprensión de la realidad como surgiendo necesariamente de una potencialidad previa debería ser verificable solamente si fuese posible hacer retroceder el proceso hacia atrás desde la actualidad a la potencialidad, aunque fuese mentalmente; pero no se puede hacer eso. Todo lo que podemos decir sobre lo actual es que, obviamente, *no* era imposible; nunca podemos probar que sea necesario tan sólo porque ahora nos resulta imposible imaginar un estado de cosas en el cual no hubiese ocurrido.

Esto es lo que le hizo decir a John STUART MILL que «nuestra consciencia interna nos dice que tenemos un poder (esto es, la libertad), del cual nos dice toda la experiencia externa de la especie humana que nunca lo usamos»; ¿por qué esta «experiencia externa de la raza humana» está ahí para que sea recogida por los historiadores, cuya mirada, dirigida hacia atrás, observa lo que *ha sido —factum est—* y, por tanto, lo que ya ha sido necesario? En este momento, la «experiencia externa» desplaza las certezas de la «consciencia interna» sin destruirlas no obstante, y con el resultado de que para un espíritu que espera coordinar y mantener en equilibrio tanto la «consciencia interna» como la «experiencia externa», parece como si la base de la misma necesidad dependiese de una contingencia.

Por otro lado, si el espíritu, en su inquietud por la aparente contradicción con que se enfrenta, decide orientarse exclusivamente a partir de su propia interioridad y entra en un estado de reflexión sobre el pasado, hallará que aquí también, fácticamente, como resultado del Devenir, ya ha recompuesto y eliminado el carácter fortuito de los procesos en una pauta de necesidad. Esa es la necesaria condición de la presencia existencial del yo pensante ponderando el significado de lo que ha devenido y ahora *es.* Sin un presupuesto *a priori* de alguna secuencia unilineal de sucesos que hayan sido causados necesaria-

(81) Tomado de HOERES: *Op. cit.*, pág. 111, que desafortunadamente no ofrece la frase original latina de: *«Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig».*

mente y no contingentemente, no sería posible explicación alguna que tuviese coherencia. La manera más obvia, e incluso la única posible, de preparar y narrar una historia es eliminando del suceso real los elementos «accidentales», una puntual enumeración de lo que puede ser imposible de cualquier modo, incluso para un cerebro computadorizado.

Se dice que ESCOTO ha admitido alegremente que «no hay una respuesta real a la cuestión sobre la forma en que pueden ser reconciliadas libertad y necesidad» (82). ESCOTO fue ignorado incluso por la dialéctica hegeliana, en la que el proceso de la necesidad puede producir la libertad. Pero, para esta forma de pensar, no se necesita tal reconciliación, ya que libertad y necesidad constituían dimensiones diferentes del espíritu; si existía un conflicto, se trataría de un conflicto intramuròs entre el yo volente y el yo pensante, un conflicto en el que la voluntad dirige al intelecto y hace que el hombre se formule la siguiente pregunta: ¿Por qué? La razón de esto es sencilla: la voluntad, como NIETZSCHE descubriría más tarde, es incapaz de «querer hacia atrás»; de aquí que habrá que dejar que el intelecto intente encontrar dónde estaba el error. La cuestión ¿por qué? —¿cuál es la causa?— es sugerida por la voluntad, debido a que la voluntad la experimenta como un agente causante.

Es éste el aspecto de la Voluntad que enfatizamos cuando decimos que «la Voluntad es la fuente de la acción»; o, en un lenguaje de los escolásticos, que «nuestra voluntad... es productora de actos, y a través de ella su poseedor opera formalmente con voliciones» (83). Hablando en términos de la causalidad, la voluntad causa en primer término las voliciones, y luego estas voliciones provocan ciertos efectos que no pueden ser deshechos por ninguna voluntad. El intelecto, intentando proveer a la voluntad con una causa explicatoria para calmar su resentimiento que procede de su propia impotencia, fabricará una historia para conseguir que los datos lleguen a encajar en su lugar. Sin un supuesto de necesidad, a la historia le faltará toda coherencia.

En otras palabras, el pasado, precisamente porque es lo «absolutamente necesario», está fuera del alcance de la Voluntad. Para el

---

(82) Ver BONANSEA. *Op. cit.*, pág. 95.
(83) Tomado de HYMAN y WALSH: *Op. cit.*, pág. 596.

mismo ESCOTO, el asunto se presentaba de una forma mas simple los opuestos terminantes no son libertad y necesidad, sino libertad y naturaleza —Voluntad *ut natura,* y Voluntad *ut libera* (84) Al igual que el Intelecto, la Voluntad esta *naturalmente* inclinada a la necesidad, sólo que la Voluntad, al contrario que el Intelecto, puede resistir con exito esa inclinacion

Estrechamente conectada con esta doctrina de la contingencia esta la solucion ofrecida por ESCOTO, de una sorprendente sencillez, al viejo problema de la libertad en la medida en que el problema surge de la facultad de la voluntad misma Hemos discutido con alguna extension la curiosa quiebra de la voluntad, el hecho de que la division de dos-en-uno caracteristica de todos los procesos del espiritu y descubierta por primera vez —por SOCRATES y PLATON— en el proceso del pensamiento, es transformada en una lucha a muerte entre un yo-quiero y un yo-no-quiero (entre *velle* y *nolle*), teniendo en cuenta que ambos deben estar presentes para garantizar la libertad *«Experitur enim qui vult se posse non velle»*. «Cualquiera que experimenta una volicion posee tambien la experiencia de ser capaz de no querer» (85) Los escolasticos, siguiendo al apostol S PABLO y la filosofia de la Voluntad de S AGUSTIN, estaban de acuerdo en que la gracia divina era necesaria para remediar la miseria de la Voluntad ESCOTO, siendo quiza el mas piadoso de todos ellos, se mostraba en desacuerdo No es necesaria ninguna intervencion divina para redimir al yo volente.

La Voluntad sabe muy bien como remediar las consecuencias del inapreciable y sin embargo muy cuestionable regalo de la libertad humana; cuestionable debido al hecho de que la voluntad es libre, indeterminada e ilimitada ya sea por un objeto dado exteriormente o interiormente, y sin que ello signifique que el hombre *qua* hombre disfruta de una ilimitada libertad La via normal para que el hombre huya de su libertad es simplemente *actuar* siguiendo las proposiciones de la voluntad «Por ejemplo, me resulta posible estar escribiendo en este momento, igual que me resulta posible no estar escribiendo; no obstante, mi acto de escribir excluye su contrario. Puedo determinarme a escribir mediante un acto de la voluntad, y mediante otro acto puedo

(84) Ver VOGT *Op cit*, pag 29
(85) AUER *Op cit*, pag 152

decidir no escribir, pero no puedo actuar simultaneamente atendiendo ambas cosas a la vez» (86). En otras palabras, la voluntad humana es indeterminada, abierta a contrarios, y de aquí que se quiebre unicamente en la medida en que su sola actividad consiste en formar voliciones; en el momento en que la voluntad se detenga y comience la actuacion sobre las proposiciones de la voluntad, pierde su libertad —y el hombre, el poseedor del yo volente, es tan feliz de esta perdida como feliz era el asno de Buridan al resolver el problema de escoger entre dos haces de heno dejandose guiar por su instinto deja de elegir y empieza a comer.

Sirviendo de base a esta solución, que en primera instancia parece ser simplista, esta una distincion que ESCOTO hacia —probablemente bajo la influencia de ARISTÓTELES— entre *activum* y *factivum* Es la diferencia entre la consumada actividad, la *energeia* aristotelica, que tiene su fin y su *ergon* dentro de ella, y la fabricacion, *facere*, que consiste en «producir o modelar algun objeto externo», y esto implica «que la operacion es transitoria, esto es, tiene su termino fuera del agente Los artificios del hombre son producidos por una actividad pasajera» (87) Las actividades mentales, tales como el pensamiento o la voluntad, son actividades del primer tipo, y, segun ESCOTO, a pesar de que carecen de resultados frente al mundo real, son de la mas elevada «perfeccion» debido a que esencialmente no son transitorias Cesan no porque hayan alcanzado su propio fin, sino unicamente porque el hombre, criatura limitada y condicionada, es incapaz de continuarlas indefinidamente.

ESCOTO asemeja estas actividades mentales a la «actividad» de la luz, la cual «es renovada constantemente desde su fuente y conserva asi su constancia interna y simplemente aguarda» (88) Debido a que el regalo de la libre voluntad le fue conferido a un *ens creatum*, este ser, con el fin de mantenerse a salvo el mismo, se ve forzado a escindir *activum* de *factivum*, a escindir una consumada actividad del modelaje de algo que encuentra su termino naturalmente cuando se logra el producto Es posible la escision debido a que hay un yo-puedo inherente en todo yo-quiero, y este yo-puedo establece limites al yo-

---

(86) BETTONI *Duns Scotus*, pag 158

(87) WOLTER *Op cit*, pag 57 y 177

(88) HOERES *Op cit*, pag 191

quiero, límites que no están fuera de la misma actividad de querer. «*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*», «la Voluntad es un poder debido a que *puede* alcanzar algo»; y esta potencia, inherente a la Voluntad, es efectivamente lo «contrario de la *potentia passiva* de los aristotélicos. El yo-puedo es un poder activo... que el ego experimenta» (89).

Con esta experiencia de la Voluntad como una potencia mental cuyo poder no consiste, como ocurría en EPICTETO, en proteger al espíritu de la realidad, sino por el contrario le inspira y le dota de confianza en sí mismo, es como hemos alcanzado el fin de una historia cuyo inicio fue el hallazgo del Apóstol PABLO de que *velle* y *posse* no coinciden —una coincidencia tomada como segura en la antigüedad pre-cristiana. La última palabra de ESCOTO acerca de la Voluntad como una facultad mental hace referencia al mismo fenómeno que se puso más en claro muchos siglos después con la equivalencia de Voluntad y Poder en NIETZSCHE y HEIDEGGER —sólo que ESCOTO no se percató del aspecto aniquilador (nihilista) del fenómeno, esto es, del poder generado por la negación. El no miraba todavía al futuro como una negación anticipada del presente —o solamente quizá en el sentido general de percibir la inherente futilidad de todo suceso meramente mundano (como dijera S. AGUSTÍN: «*quod futurum est, transiturum expectatur*», «lo que está en el futuro es esperado cómo algo que habrá sido») (90).

El hombre es capaz de trascender el mundo del Ser junto con el que fue creado, y que será su hábitat hasta la muerte; y, sin embargo, sus actividades mentales nunca están desconectadas del mundo dado a los sentidos. Así, el intelecto está «estrechamente relacionado con los sentidos», y «su función innata es entender los datos sensoriales»; de una manera parecida, la Voluntad está «estrechamente relacionada con los apetitos sensoriales», y su función innata es «disfrutarlos». «*Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia*» (91). Las palabras clave aquí son *condelectari sibi*, un disfrute inherente a la misma actividad de la voluntad como algo diferente del

(89) STADTER: *Op. cit.*, pags. 288-289.
(90) Tomado de HEIDEGGER *Was heisst Denken?*, Tubinga. 1954, pág. 41.
(91) Tomado de VOGT: *Op. cit.*, pág. 93.

deleite al tener el objeto deseado, el cual es transitorio —la posesión extingue el deseo y el deleite. *Condelectatio sibi* toma prestado su deleite de la cercanía con el deseo, y ESCOTO decía explícitamente que ningún deleite mental puede competir con el disfrute que surge de la consecución del deseo sensual, si exceptuamos que este disfrute es casi tan pasajero como el mismo deseo (92). Así, ESCOTO distingue drásticamente entre voluntad y deseo, porque sólo la voluntad no es pasajera. Un inherente deleite de la voluntad en ella misma es tan natural para la voluntad como el comprender y el conocer lo son para el intelecto, y puede ser detectado incluso en el aborrecimiento; pero su innata perfección, la paz final entre el dos-en-uno, sólo puede hacer su aparición cuando la voluntad es transformada en *amor*. Si la voluntad fuese simple deseo de poseer, dejaría de ser una vez que el objeto es poseído: no deseo lo que tengo.

En la medida en que ESCOTO especula sobre una vida posterior —es decir, una existencia «ideal» para el hombre *qua* hombre—, esta esperanza en una transformación de la voluntad en amor con su inherente *delectatio* se hace decisiva. La transformación de la voluntad en el amor no significa que el amor deje de ser una actividad cuyo fin está dentro de ella misma; de aquí que la futura bienaventuranza, la beatitud disfrutada en una vida posterior, posiblemente no consiste en el reposo y la contemplación. La contemplación del *summum bonum*, de la «cosa» más excelsa, *ergo* Dios, sería el ideal del intelecto, el cual está siempre basado en la intuición; el captar la cosa en su «cualidad de ser esto», *haecceitas,* que es imperfecto en esta vida no sólo porque aquí sea desconocido lo más excelso, sino también porque es imperfecta la idea de la cualidad de ser esto: «el intelecto... recurre a los conceptos universales precisamente porque es incapaz de captar la cualidad de ser esto» (93). La noción de «paz eterna», o de Reposo, procede de la experiencia del desasosiego, de los deseos y apetitos de un ser de necesidades que puede trascenderlos en las actividades mentales sin por ello ser capaz de escapar de todos. Lo que la voluntad en un estado de bienaventuranza, esto es, en una vida posterior, ya no necesita, o no es ya capaz, es de *rechazar* y aborrecer; pero

(92) HOERES: *Op. cit.*, pág. 197.
(93) BETTONI: *Duns Scotus*, pág. 122.

esto no quiere decir que el hombre, en un estado de bienaventuranza, haya perdido la facultad de decir «Sí».

ESCOTO denomina a esta aceptación incondicional «Amor»: «*Amo: volo ut sis*». «La beatitud es, por tanto, el acto mediante el cual la voluntad se pone en contacto con el objeto que se le presenta a través del intelecto y lo ama, satisfaciendo así plenamente su deseo natural de él» (94). Una vez más el amor es entendido como una actividad, aunque ya no mental, en la que su objeto ya no está ausente de los sentidos y ya no es conocido imperfectamente por el intelecto. Pues «la beatitud... consiste en conseguir plena y perfectamente el objeto tal y como él es, y no solamente como es en el espíritu» (95). El espíritu, trascendiendo las condiciones existenciales del «pasajero» o peregrino en la tierra, posee un indicio de ese bienaventurado futuro en su experiencia de consumada actividad; esto es, en una transformación del querer en *amar*. Volviendo a caer en la distinción agustiniana entre *uti* y *frui* (utilizar una cosa para el logro de algo más, y disfrutar de algo por sí mismo), ESCOTO llega a afirmar que la esencia de la beatitud consiste en «*fruitio*», «el amor perfecto de Dios para el bien de Dios... distinto así del amor de Dios para el bien de uno». Aun tratándose en el segundo caso de un amor buscando la salvación del alma de uno, sigue siendo un *amor concupiscentiae*, un amor con deseo (96). Ya en S. AGUSTÍN encontramos la transformación de querer en amar, y es más que probable que las reflexiones de ambos pensadores estuviesen guiadas por las palabras de S. PABLO acerca del «amor que nunca termina»; incluso cuando «llega lo que es perfecto» y todo lo demás ha «pasado» (I Corintios, 13:8-13). En S. AGUSTÍN la transformación sucede debido a la fuerza vinculante que tiene la voluntad; no existe mayor fuerza de ligazón que el amor con el que los amantes se aman uno a otro («maravillosamente pegados juntos») (97). Pero para ESCOTO el campo de experiencia de la perdurabilidad del amor es que él concibe un amor que no sólo esté, por así decirlo, vaciado, purificado de deseos y necesidades, sino un amor en el cual la misma *facultad* de la Voluntad sea transformada en una actividad consumada.

(94) BONANSEA: *Op. cit.*, pág. 120.
(95) *Ibid.*, pág. 119.
(96) *Ibid.*, pág. 120.
(97) *On the Trinity*, lib. X, cap. viii, 11.

Si ocurre que en esta vida el milagro del espíritu humano es que el hombre, al menos mental y provisionalmente, pueda trascender sus condiciones terrenales y disfrutar de la consumada actualidad de un ejercicio que tiene su final en sí mismo, entonces el hombre en su existencia plena será espiritualizado por la esperanza del milagro de una vida después de la muerte. ESCOTO habla de un «cuerpo Glorificado» (98), ya no dependiente de «facultades» cuyas actividades son interrumpidas o bien por la *factivum,* la fabricación y modelaje de objetos, o bien por los deseos de una criatura necesitada —ambos hacen que sea transitoria toda actividad en esta vida, sin excluir las actividades mentales. Transformado en amor, el desasosiego de la voluntad se ve aquietado pero no aniquilado; el perdurable poder del amor se siente no como una detención del movimiento —como el fin de la furia de la guerra es sentida en la quietud de la paz—, sino como la serenidad de un movimiento auto-contenido, auto-realizado, permanente. Aquí no son la tranquilidad y el deleite los que siguen a una operación perfecta, sino la quietud de un acto que reposa en su fin. Conocemos estos actos en esta vida en nuestra *experientia interna*: y, según ESCOTO, deberíamos ser capaces de comprenderlos como indicios de un incierto futuro cuando subsistirían para siempre. Entonces, «la facultad que opera se verá calmada en su objeto a través del perfecto acto (amor) por el cual lo alcanza» (99).

La idea de que podría existir una actividad que encuentra su reposo dentro de sí misma es tan sorprendentemente original —sin que tenga precedentes o continuaciones en la historia del pensamiento occidental— como lo es la ontológica preferencia de lo contingente so-

---

(98) BETTONI: *Duns Scotus,* pág. 40.

(99) He usado para mi interpretación el siguiente texto latino de *Opus Oxoniense,* IV, dist. 49, cit. 4, núms. 5-9: «*Si enim accipiatur quietatio pro... consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis: si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfecta, per quam attingit obiectum*». Sugiero la siguiente traducción: «Pues, si se acepta la quietud como lo que sigue a la operación perfecta, admito que un perfecto alcance del fin precede a esta quietud; si, no obstante, se acepta que la quietud de un acto reside en su fin, yo digo que el acto de amar, que naturalmente precede al deleite, trae quietud de tal forma que la facultad de actuar no llega a descansar en el objeto excepto a través de la perfecta operación mediante la cual alcanza el éxito».

bre lo necesario y la preferencia de lo singular existente sobre lo universal que encontramos en ESCOTO. He intentado mostrar que encontramos en ESCOTO no simples inversiones conceptuales, sino genuinas nuevas intuiciones, y todas probablemente podrían ser explicadas como las condiciones especulativas para una filosofía de la libertad. Hasta donde puedo alcanzar, en la historia de la filosofía sólo KANT puede igualar a DUNS ESCOTO en su incondicional compromiso con la libertad. Y seguramente KANT no llegó a conocerlo. Terminaré, por tanto, con un raro pasaje de la *Crítica de la Razón Pura*, que, al menos, trata del mismo problema aunque sin hacer mención alguna de la Libertad o de la Voluntad:

«Llama poderosamente la atención el que, si suponemos que algo existe, no podamos eludir la conclusión de que algo existe de modo necesario... Sin embargo, si tomo un concepto cualquiera de una cosa, veo que nunca puedo representarme la existencia de ésta como absolutamente necesaria; que nada me impide, sea lo que sea lo que existe, pensar su no-ser; que, consiguientemente, si bien tengo que suponer algo necesario en relación con lo existente en general, no puedo pensar ninguna cosa particular como necesaria en sí. Es decir, nunca soy capaz de *completar* el regreso a las condiciones del existir sin admitir un ser necesario, pero tampoco puedo nunca *arrancar* de él. (Y termina su reflexión un poco más adelante)... Nada vincula la razón a esa existencia de modo absoluto, sino que siempre está en su poder el suprimirla mentalmente y sin contradicción alguna, al igual que sólo mentalmente poseía consistencia la necesidad absoluta» (100).

A lo que, siguiendo a ESCOTO, uno podría añadir que la absoluta nada no puede ser hallada en el pensamiento. Más tarde tendremos ocasión de volver a esta idea cuando discutamos los inciertos destinos de la facultad de la voluntad al concluir la Edad Moderna.

---

(100) B643-B645, trad. por SMITH, págs. 515-516.

IV

CONCLUSIONES

13. El Idealismo Alemán y el «puente de arco iris de los conceptos»

Antes de que lleguemos al final de estas consideraciones, intentaré justificar el último y más largo de los saltos que hemos dado en los siglos en esta presentación a modo de bosquejo y fragmentaria que tuve la presunción de anunciar como una historia de la Voluntad. Ya he hecho mención de mis dudas acerca de si puede existir legítimamente una «historia de las ideas», una *Geistesgeschichte* que descansa sobre el supuesto de que las ideas se siguen y generan una a otra en una sucesión temporal. El supuesto tiene sentido únicamente en el sistema de la dialéctica de HEGEL. Pero, dejando al margen algunas teorías, existe un registro de los pensamientos de los grandes pensadores cuyo lugar en la historia de los hechos es indudable y cuyos testimonios afirmando o negando la Voluntad hemos abordado aquí sólo de pasada —en un lado del argumento se sitúan DESCARTES y LEIBNIZ, y HOBBES y SPINOZA en el otro.

El único gran pensador en estos siglos que sería verdaderamente irrelevante en nuestro contexto es KANT. Su Voluntad no es una capacidad mental *especial* diferente del pensamiento, sino una razón práctica, una *Vernunftwille* no distinta del *nous praktikos* de ARISTÓTELES; el enunciado que dice «la tesis central de la filosofía moral kantiana es que la razón pura puede ser práctica» (1) es perfectamente correcto. La Voluntad de KANT no es libertad para elegir (*liberum arbitrium*) ni su propia causa; para KANT, la consumada espontaneidad, a la que a menudo llamaba «absoluta espontaneidad», existe sólo en el pensamiento. La Voluntad de KANT es delegada por la razón para que sea su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta.

Mucho más desconcertante, y que por tanto exige una justificación, es la omisión que hemos hecho en nuestras consideraciones del desarrollo del idealismo alemán posterior a KANT, el salto que hemos

(1) Lewis WHITE BECK: *Op. cit.*, pág. 41.

dado sobre FICHTE, SCHELLING y HEGEL, quienes en su camino especulativo resumieron los siglos de la Edad Moderna. Pues el surgimiento y declive de la Edad Moderna no es una ficción de la «historia de las ideas», sino un acontecimiento fáctico que puede ser fechado: el descubrimiento de toda la tierra y de parte del universo, la aparición de la moderna ciencia y su tecnología, seguido por el declive de la autoridad de la Iglesia, la secularización y la ilustración.

Esta ruptura fáctica momentánea ocurrida en nuestro pasado ha sido caracterizada e interpretada desde muchos diferentes y legítimos puntos de vista; en nuestro contexto, el desarrollo más decisivo que tuvo lugar durante estos siglos fue la subjetivización del pensamiento cognitivo al igual que la del metafísico. Sólo durante estos siglos el hombre se convirtió en el centro de atención de la ciencia así como de la filosofía. Ello no sucedió en tiempos pretéritos, a pesar incluso, como ya vimos, de que el descubrimiento de la Voluntad coincidió con el descubrimiento del «hombre interior» en un momento en que el hombre se había convertido en una «cuestión para sí mismo». Hubo que esperar a que la ciencia probase que no sólo los humanos sentidos estaban sujetos a error —lo que podría ser corregido a la luz de una nueva evidencia para revelar la «verdad»—, sino que su aparato sensorial era eternamente incapaz de certezas auto-evidentes, para que el espíritu del hombre, ahora por entero revertido sobre sí mismo, empezase, con DESCARTES, a buscar una «certeza» que debería ser un puro dato de consciencia. Cuando NIETZSCHE llamaba a la Edad Moderna «la escuela de la suspicacia», quería decir que, al menos arrancando de DESCARTES, el hombre ya no estaba seguro de nada, ni tan siquiera de que fuese un ser real; necesitaba pruebas, y no sólo de la existencia de Dios, sino también de que él mismo existía. DESCARTES halló en su *cogito me cogitare* la certeza del yo-soy; es decir, la halló en una experiencia mental para la que no es necesario ninguno de los sentidos, los cuales nos dan la realidad de nosotros mismos y de un mundo exterior.

Sin duda, esta certeza es muy cuestionable. El mismo PASCAL, influido por DESCARTES, objetaba que esta consciencia a duras penas bastaría para distinguir entre el sueño y la realidad: un pobre artesano que sueñe durante doce horas todas las noches que es un rey tendría la misma vida (y disfrutaría de la misma cantidad de «felicidad») que un rey que soñase todas las noches que no era más que un pobre

artesano. Además, dado que «uno frecuentemente sueña que está soñando», nada puede garantizar que lo que llamamos nuestra vida no sea por entero un sueño del que despertamos cuando morimos. No sirve de consuelo el dudar de todo (*«de omnibus dubitandum est»*) y encontrar seguridad en la misma actividad de dudar, que es lo que pide la «nueva filosofía (que) pone todo en duda» (DONNE), pues, ¿no está obligado el que duda a dudar que duda? Verdaderamente, nadie fue tan lejos; pero esto sólo quiere decir que «nadie fue nunca un perfecto escéptico (*pyrrhonien*, en PASCAL)», y no porque la razón le hiciese sentirse fuerte; estaba constreñido por «la naturaleza, (la cual) ayudaba a la razón impotente»; y así, el cartesianismo fue «algo así como la historia de Don Quijote» (2).

Siglos más tarde, NIETZSCHE, pensando todavía en esta misma línea, sospechaba que era nuestra cartesiana «creencia en el "ego" (pensante)... como la sola realidad (lo que nos hace)... adscribir la realidad a cosas en general» (3). En efecto, nada es más característico de los últimos estadios de la metafísica que esta especie de dar la vuelta a las cosas; algo en lo que NIETZSCHE, con sus experimentos de pensamiento despiadadamente honestos, era un gran maestro. Pero ese juego —con todo, un juego de pensamiento antes que un juego de lenguaje— no fue posible hasta que, con la aparición del idealismo alemán, se quebraron todos los puentes «exceptuando los puentes de arco iris de los conceptos» (4); o, para decirlo menos poéticamente, hasta que los filósofos cayeron en la cuenta de que «la novedad de nuestra contemporánea posición en filosofía está en la convicción, que ningún tiempo tuvo antes de nosotros, de que no poseemos la verdad. Todas las generaciones que nos precedieron "poseyeron la verdad", incluyendo a los escépticos» (5).

Creo que NIETZSCHE y HEIDEGGER estaban equivocados cuando fecharon esa moderna convicción; lo cierto es que ésta había acompañado al surgimiento de la ciencia moderna y fue atenuada más tarde por la «certeza» cartesiana como un sustituto de la verdad; esto,

---

(2) Para PASCAL, ver *Pensées*, n.° 81, editado por Pantheon; n.° 438 (257), editado por Pléiade; y «Sayings Attributed to Pascal», en *Pensées*, editado por Penguin, pág. 356. Para DONNE, ver «An Anatomy of the World; The First Anniversary».

(3) *The Will to Power;* n.° 487; pág. 269.

(4) *Ibid.*, n.° 419, pág. 225.

(5) HEIDEGGER, en «Überwindung der Metaphysik», *op. cit.*, pág. 83.

en cambio, fue destruido por KANT junto con los remanentes de la escolastica que, bajo la forma de ejercicios logicos y el dogmatismo de las «escuelas», habia llevado una existencia mas bien quebradiza de consumada erudicion. Pero hubo que esperar al final del siglo XIX (en esto acierta HEIDEGGER) para que la conviccion de que no se poseia la verdad llegase a ser la opinion extendida en las clases educadas y para que se estableciese como algo parecido al Espiritu de la Epoca, del que NIETZSCHE era, probablemente, el mas intrepido representante.

No obstante, el poderoso factor que retraso esta reaccion durante siglos salto con la aparicion de las ciencias como la respuesta natural de todo hombre pensante al enorme e impresionantemente rapido avance en el humano conocimiento, un adelanto que haria que los siglos anteriores desde la antiguedad apareciesen como un estancamiento en comparacion. El concepto de *Progreso*, como un vasto impulsor que colabora en el interes del conocimiento por su propio bien, y «en el cual todos los cientificos del pasado, presente y futuro toman parte», aparecio por primera vez plenamente desarrollado en las obras de Francis Bacon» (6). Con ello se produjo, casi automaticamente al principio, un cambio importante en la comprension del Tiempo: en situar al Futuro en el rango ocupado anteriormente por el Presente o el Pasado. La idea de que toda generacion subsiguiente deberia conocer necesariamente mas que la predecesora, y de que este progreso nunca seria completado —una conviccion que tan solo en nuestro tiempo ha encontrado recusadores—, era bastante importante, pero, en lo que ahora nos interesa, es incluso mas importante la percepcion simple, la percepcion como cuestion de hecho que ha constituido el «conocimiento cientifico» y puede ser alcanzada unicamente «paso a paso mediante las contribuciones de *generaciones* de exploradores que van construyendo sobre y enmendando los hallazgos de sus predecesores».

La ascension de la ciencia se habia iniciado con los nuevos descubrimientos de los astronomos, cientificos que no solo habian «utilizado de la forma mas sistematica» los hallazgos de sus predecesores,

(6) Para esto y lo siguiente ver especialmente Edgar ZILSEL: «The Genesis of the Concept of Scientific Progress», en *Journal of the History of Ideas,* 1945, vol. VI, pag. 3.

pero estos, sin los registros de las generaciones pasadas, registros de confianza, habrian sido incapaces de realizar ningun «progreso» en absoluto, puesto que la duracion de la vida de un hombre, o de una generacion de hombres, es evidentemente demasiado breve para verificar hallazgos y para validar hipotesis cientificas Mas «los astronomos compusieron catalogos de estrellas para que los usaran futuros cientificos», esto es, sentaron las bases para que se produjesen avances cientificos (La Astronomia, naturalmente, no estaba completamente sola en el proceso de iniciacion STO TOMAS era consciente de un «incremento en el conocimiento cientifico» —«*augmentum factum est*»—, y el lo explicaba a traves de «los defectos en el conocimiento de aquellos que primero inventaron las ciencias» Tambien los artesanos utilizaron el metodo de prueba y error, y se daban perfecta cuenta de algunos avances en sus artesanias Sin embargo, los mismos gremios «estimularon la continuidad de la artesania antes que el progreso» y «el unico pasaje en la extensa literatura que expresa claramente la idea del progreso gradual del conocimiento, o mejor de la capacidad tecnica, se encuentra en un tratado sobre artilleria») (7) Con todo, la decisiva ruptura que le dio a la ciencia moderna su impetu se produjo en astronomia, y la idea de progreso, que desde aquel momento domino a todas las demas ciencias hasta que finalmente se convirtio en la idea dominante del igualmente moderno concepto de Historia, se basaba originalmente en el banco de datos, en el intercambio del conocimiento, y en la lenta acumulacion de registros que fueron los requisitos del avance astronomico Hubo que esperar a que pasaran los descubrimientos de los siglos XVI y XVII que conmovieron al mundo para que lo que habia ocurrido en ese terreno llamara la atencion de aquellos que estaban interesados en la condicion humana general

Asi, mientras que la «nueva filosofia», al probar lo inadecuado de nuestros sentidos, habia «puesto todo en duda» y habia hecho crecer la suspicacia y la desesperacion, el movimiento hacia adelante igualmente manifiesto del conocimiento habia hecho surgir un inmenso optimismo sobre lo que el hombre puede conocer y aprender Solo

(7) ZILSEL encuentra asi la genesis del concepto Progreso en la experiencia y en la «actitud intelectual» de los «artesanos superiores»

que ese optimismo no se aplicaba a los hombres en lo singular, ni tampoco incluso a la relativamente pequeña comunidad de científicos; se aplicaba únicamente a la sucesión de las generaciones, esto es, a la Humanidad como un todo. En palabras de PASCAL, que fue el primero en detectar que la idea de Progreso era un necesario complemento de la idea de Humanidad, fue la «particularmente (humana) prerrogativa (que diferencia al hombre del animal) de que no sólo cada ser humano puede avanzar diariamente en el conocimiento, sino que todos los hombres juntos progresan continuamente mientras que el universo envejece... de forma tal que la totalidad de la sucesión de los hombres a lo largo de los siglos debería ser considerada como un mismo hombre que vive siempre y aprende continuamente» (8).

Lo que es decisivo en esta formulación es que la idea de «todos los hombres juntos», que es naturalmente un pensamiento y no una realidad, sea construida inmediatamente a partir del modelo de «hombre», de un «sujeto» que podría servir como un nombre para todos los tipos de actividades expresadas en los verbos. Este concepto no era una metáfora, en sentido estricto; era una *personificación* de cuerpo entero semejante a las que encontramos en las alegorías de las narraciones renacentistas. En otras palabras, *el Progreso llega a ser el proyecto de la Humanidad,* actuando a espaldas del hombre real —una fuerza personificada que de alguna forma encontramos posteriormente en «la mano invisible» de Adam SMITH, en «el ardid de la naturaleza» de KANT, en la «sagacidad de la Razón» de HEGEL, y en «el materialismo dialéctico» de MARX. Sin duda alguna, el historiador de las ideas no verá en estas nociones más que la secularización de la divina Providencia, una interpretación que es tanto más cuestionable puesto que hallamos la personificación de la Humanidad en PASCAL, quien realmente habría sido el último en desear un reemplazamiento secular de Dios como la verdad reguladora del mundo.

Sea como fuese, las interconectadas ideas de Humanidad y Progreso pasaron a primer plano en las especulaciones filosóficas solamente después de que la Revolución Francesa hubo demostrado a los espíritus de sus más atentos espectadores la posible realización de algo invisible como era *liberté, fraternité, égalité,* pareciendo así que

(8) *Préface pour le Traité du Vide,* édit. Pléiade, pág. 310. La cursiva, mía.

constituía una refutación tangible de las más viejas convicciones de los hombres pensantes, a saber, que las subidas y bajadas de la historia y los siempre cambiantes asuntos de los hombres no merecen una seria consideración. (Puede sonar extraño a oídos de los contemporáneos el famoso dicho de PLATÓN en las *Leyes,* según el cual un hombre serio debe guardar su seriedad para cosas serias y «no desperdiciarla en futilidades» (9) tales como los asuntos humanos; de hecho, el dicho no fue nunca recusado con anterioridad a VICO, y VICO no tuvo influencia ni eco alguno hasta el siglo XIX.) El acontecimiento de la Revolución Francesa, en muchos aspectos el punto álgido de la Edad Moderna, modificó «el pálido tinte del pensamiento» durante casi un siglo; los filósofos, un conjunto de hombres caracterizados por la melancolía, pasaron a ser alegres y optimistas. Creían ahora en el Futuro, y dejaban las lamentaciones de la antigüedad sobre el curso del mundo a los historiadores. Lo que siglos de avances científicos, plenamente captados sólo por los que participaban en la gran empresa y que, sin embargo, no llegaban de ningún modo más allá de la comprehensión general del filósofo, habían sido incapaces de alcanzar, había sido logrado ahora en cuestión de unas pocas décadas: los filósofos se convirtieron a una fe en el progreso no sólo del saber, sino también de los asuntos humanos generalmente considerados.

Y mientras ellos empezaban a reflexionar sobre el curso de la *Historia* con un compromiso nunca antes testimoniado, no podían sino darse cuenta casi inmediatamente del mayor enigma que les presentaba su nuevo tema. Se trataba del simple hecho de que ninguna acción alcanza jamás su meta pretendida y que el Progreso —o cualquier otra significación fijada en el proceso histórico— procede de una «mezcla de error y violencia» carente de sentido (GOETHE), que proviene de un «azaramiento melancólico» en el «curso sin sentido de los asuntos humanos» (KANT). Sólo se puede detectar el sentido que esto tiene a través de la sabiduría del mirar hacia atrás, cuando los hombres ya no actúan, sino que empiezan a contar la historia de lo que ha sucedido; parece entonces como si los hombres, al intentar realizar sus propósitos

(9) VII, 803c.

de una forma despropositada, sin ritmo ni razón, hayan estado dirigidos por una «intención de naturaleza», por el «hilo conductor de la razón» (10). He citado a KANT y a GOETHE; ambos se detuvieron en el umbral de la nueva generación, como si dijésemos la de los idealistas alemanes para quienes los acontecimientos de la Revolución Francesa fueron las experiencias decisivas de sus vidas. Pero VICO ya sabía que «los hechos de la historia conocida» tomados en sí mismos «carecen de base común, coherencia o continuidad»; y HEGEL, mucho tiempo después, todavía insistía en que «las pasiones, las aspiraciones privadas y la satisfacción de los propios deseos son... la más efectiva de las fuentes de la acción». De aquí que no son los registros de los acontecimientos pasados, sino sólo la historia la que tiene sentido, y lo que resulta llamativo en las observaciones de KANT al final de su vida es que comprendió inmediatamente que el sujeto de la acción de la Historia debería haber sido la Humanidad antes que el hombre o cualquier verificable comunidad humana. Y llamativo es también el hecho de que fue capaz de darse cuenta de la gran imperfección en el proyecto de la Historia: «Siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras... y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados (...) ha dispuesto sin pensar en ello» (11).

Probablemente se trató de una coincidencia el que la generación que llegó a la madurez bajo el influjo de las revoluciones del siglo XVIII estuviese asimismo formada mentalmente por la liberación de pensamiento de KANT, por su resolución del viejo dilema entre dogmatismo y escepticismo al introducir la auto-crítica de la Razón. Y como la revolución les animaba a transferir la idea de Progreso que surgía de los avances científicos al terreno de los asuntos humanos y a entenderla como el progreso de la Historia, resultaba natural que dirigiesen su atención hacia la Voluntad como la fuente de la acción y el órgano del Futuro. El resultado fue que «el pensamiento de hacer

(10) Ver KANT: *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (1784), Introducción, en *Kant on History*, edit. por Lewis WHITE BECK, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1963, págs. 11-12.

(11) *Ibid.*, Tesis tercera. Traducción de la Autora.

de la libertad la suma y sustancia de la filosofía emancipó al espíritu humano en todas sus relaciones», emancipó al yo pensante para especular libremente en cursos de pensamiento cuya última meta era «probar que... no sólo es el Ego todo, sino que al contrario también, todo es Ego» (12).

Lo que había aparecido de una manera restrictiva, tentativa en el concepto personificado de Humanidad de PASCAL, empezaba ahora a proliferar hasta un grado increíble. Las actividades de los hombres, ya sea pensando o actuando, se transformaban todas en actividades de conceptos personificados —lo que hizo que la filosofía fuese infinitamente más difícil (la principal dificultad en la filosofía de HEGEL es su abstracción, que alude sólo ocasionalmente a los datos y fenómenos reales que tiene en mente) y, a la vez, increíblemente más viva. Era una verdadera orgía de especulación consumada, la cual, en claro contraste con la crítica de la razón kantiana, estaba rebosante de datos históricos en un simulado estado de abstracción radical. Dado que se supone que actuará el personificado concepto, parece como si (en palabras de SCHELLING) la filosofía hubiese «crecido hasta un estado superior», hasta alcanzar un «mayor realismo» en el cual los simples pensamientos de cosas, los *noumena* de KANT, productos desmaterializados de la reflexión sobre datos reales del yo pensante —datos históricos en HEGEL, mitológicos o religiosos en SCHELLING—, empiezan su curiosa danza fantasmagóricamente desencarnada, cuyas etapas y ritmos no están regulados ni limitados por una idea de razón.

Es en este área de la pura especulación donde surgió la Voluntad durante el breve período del idealismo alemán. «En última y superior instancia», decía SCHELLING, «no hay otro Ser que la Voluntad. La Voluntad es el Ser primordial, y todos los predicados se le aplican a ella sola —futilidad, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación. Toda filosofía se afana únicamente por alcanzar esta expresión más elevada» (13). Y al citar este pasaje en su *What Is Called Thinking?*, HEIDEGGER afirma de inmediato: «Los predicados, entonces, que el pensamiento metafísico ha atribuido desde la

(12) SCHELLING: *Of Human Freedom*, pág. 351.
(13) *Ibid.*, pág. 350.

antigüedad al Ser encuentran su última, más elevada... más perfecta forma según SCHELLING en la voluntad. *La Voluntad en este querer no quiere decir aquí una capacidad del alma humana,* sin embargo; la palabra "querer" designa aquí al Ser de los seres como un todo» (14). Sin duda alguna, HEIDEGGER está en lo cierto; la Voluntad de SCHELLING es una entidad metafísica, aunque, al contrario de la más común y vieja de las falacias metafísicas, se trata de una entidad personificada. En un contexto diferente y con una mayor precisión, el mismo HEIDEGGER resume el significado de este Concepto personificado de la siguiente forma: la *falsa* «opinión plantea (fácilmente) que la voluntad humana es el origen de la voluntad-de-querer, en tanto que por el contrario el hombre está siendo querido por la Voluntad-de-querer sin experimentar incluso la esencia de ese querer» (15).

Con semejantes palabras, HEIDEGGER se vuelve con resolución contra los subjetivismos de la época moderna así como contra los análisis fenomenológicos, cuya principal pretensión ha sido siempre «poner a salvo el fenómeno» como es dado en la consciencia. Y, en tanto que se adentra en el «puente de arco iris de los conceptos», HEIDEGGER recurre al idealismo alemán y a su ingeniosa exclusión del hombre y de sus facultades en provecho de los conceptos personificados.

NIETZSCHE diagnosticó la inspiración existente tras esta filosofía alemana post-kantiana con insuperada claridad; la conocía demasiado bien, y al final siguió un camino muy parecido, si no más radical todavía.

«(La filosofía alemana, dice NIETZSCHE) es la forma más fundamental de nostalgia que haya existido jamás: la añoranza más acusada que jamás haya existido. Uno ya no se siente cómodo en ninguna parte; al final, uno añora aquel lugar en el que uno solo puede sentirse a gusto: el mundo *griego.* Pero todos los puentes que van precisamente en esa dirección han sido destruidos —si exceptuamos los puentes de arco iris que forman los conceptos... Sin duda, uno debe ser muy despierto, muy sutil, muy ligero para cruzar esos puentes. Pero, ¡cuánta felicidad hay ya en esta voluntad de espiritualidad, de

(14) Traducido por F. D. WIECK y J. G. GRAY, New York, Evanston, Londres 1968, pág. 91. La cursiva, mia.
(15) *Vortrage und Aufsätze,* pág. 89.

fantasmagoría casi (*Geisterhaftigkeit*)!... Uno quiere volver *atrás*, a través de la Iglesia de los Santos Padres hasta los griegos... La filosofía alemana es una pieza... de ese querer Renacer, querer proseguir el descubrimiento de la antigüedad, desenterrar la vieja filosofía, sobre todo la de los presocráticos —¡el templo más profundamente enterrado de todos los griegos! Dentro de unos pocos siglos, quizá, alguien juzgará que la verdadera dignidad de toda la filosofía alemana procede de haber reclamado gradualmente el suelo de la antigüedad... Día a día nos volvemos más griegos; en principio, como sólo es justo, en conceptos y valoraciones, como fantasmas helenizantes por así decirlo...» (16).

No cabe duda de que el concepto personificado tuvo sus raíces en la experiencia verificable, pero el pseudo-reinado de los espíritus desencarnados que operaban a espaldas de los hombres fue alimentado por la añoranza de otro mundo en el que el espíritu del hombre podría sentirse cómodo.

Esta es, pues, mi justificación por haber omitido de nuestras consideraciones ese cuerpo de pensamiento, el idealismo alemán, en el cual la consumada especulación en el terreno de la metafísica alcanzó quizá su punto culminante a la vez que alcanzaba su final. No quise con ello cruzar el «puente de arco iris de los conceptos», quizá porque no soy lo bastante nostálgica; o, de cualquier modo, porque no creo en un mundo, ya sea pasado o futuro, en el que el espíritu del hombre, equipado para retirarse del mundo de las apariencias, pudiera o debiera sentirse confortablemente en casa. Además, al menos en lo concerniente a los casos de NIETZSCHE y HEIDEGGER, se trataba precisamente de una confrontación con la Voluntad como facultad humana y no como una categoría ontológica que les incitaba, en primer lugar, a repudiar la facultad, y *más tarde* a volver a depositar su confianza en esta casa fantasmagórica de conceptos personificados, la cual tan obviamente fue «edificada» y decorada por el yo pensante como contrario del yo volente.

14. El repudio de Nietzsche de la Voluntad

En mi discusión sobre la Voluntad, he mencionado repetidamente dos vías enteramente diferentes de comprender la facultad: como una

(16) *The Will to Power*, n.° 419, págs. 225-226.

facultad de *elección* entre objetos o metas, el *liberum arbitrium* que actúa como árbitro entre fines que están dados, y delibera libremente sobre los medios para conseguirlos; y, por otro lado, como nuestra «facultad para iniciar de forma espontánea una serie en el tiempo» (KANT) (17), o el *«initium ut esset homo creatus est»* de S. AGUSTÍN, la capacidad del hombre para iniciar, dado que él mismo es un comienzo. Con el concepto de Progreso de la época moderna y su inherente dejar de entender el futuro como lo que se nos aproxima y pasar a verlo como lo que determinamos por medio de los proyectos de la Voluntad, el poder instigador de la Voluntad saltó al primer plano. Y, efectivamente, asi lo hizo, en la medida en que podemos contarlo a partir de la común opinión que se tenia del tiempo.

Por otro lado, nada es más característico de los comienzos de lo que ahora denominamos «existencialismo» que la ausencia de semejantes resonancias optimistas. Siguiendo a NIETZSCHE, únicamente la «falta de sentido histórico», una ausencia que para el filósofo alemán es «el error original de todos los filósofos» (18), puede explicar ese optimismo: «¡No nos equivoquemos! El tiempo camina hacia adelante; nos gustaría creer que todo lo que está en él marcha también hacia adelante —que el desarrollo se mueve hacia adelante». Y como correlato del Progreso, la idea de humanidad: «La humanidad no avanza; ni siquiera existe» (19).

En otras palabras, a pesar de que la suspicacia universal había sido neutralizada ampliamente al comienzo de la época moderna, había sido contenida primero por la misma noción de Progreso y más tarde por su encarnamiento y apogeo en la Revolución Francesa, ésta había demostrado ser solamente una acción diferida cuya fuerza la agotó eventualmente. Si se quiere observar este desarrollo históricamente sólo se puede decir que los experimentos de pensamiento de NIETZSCHE —«esa filosofía experimental tal como yo la vivo anticipa experimentalmente incluso las posibilidades del nihilismo más fundamental» (20)— completaron al final lo que se había iniciado en el siglo XVII con DESCARTES y PASCAL.

---

(17) *Crítica de la Razón Pura*, B478.
(18) *Human All Too Human*, n.° 2, en *The Portable Nietzsche*, pág. 51.
(19) *The Will to Power*, n.° 90, pág. 55.
(20) *Ibid.*, n.° 1.041, pág. 536.

final lo que se había iniciado en el siglo XVII con DESCARTES y PASCAL.

Los hombres, siempre tentados de descorrer el velo del futuro —con ayuda de las computadoras, de los horóscopos, o de los intestinos de los animales sacrificados—, tienen un historial en estas «ciencias» mucho peor que en cualquier otra área científica. Con todo, si se tratase de una cuestión de competición entre futurólogos que hagan referencia a nuestro tiempo, el premio muy bien le podría ser adjudicado a John DONNE, un poeta carente de toda ambición científica, quien en 1611 escribió como inmediata reacción a lo que observaba que ocurría en las ciencias (lo que durante un buen tiempo permanecería con el nombre de «filosofía natural»). DONNE no tuvo que aguardar a DESCARTES, o a PASCAL, para extraer todas las conclusiones de lo que veía.

> «Y una nueva Filosofía lo pone todo en duda,
> el Elemento del fuego ha sido extinguido;
> se han perdido el Sol y la Tierra, y ningún hombre juicioso
> puede orientarse para buscarlos...
> Todo está fragmentado, ha desaparecido toda coherencia;
> toda justa proporción, y toda Relación:
> Príncipe, Sujeto, Padre, Hijo; todas son cosas olvidadas.»

Y termina con lamentaciones que hubo que esperar aproximadamente trescientos años para que fuesen escuchadas de nuevo:

> «Cuando sepas esto, sabrás cuán horrible monstruo,
> cuán pálido espectro,
> cuán reseca ceniza es este mundo» (21).

Es precisamente en este marco histórico en el que deberemos considerar que los dos últimos pensadores están lo suficientemente próximos todavía a la herencia filosófica occidental como para reconocer en la Voluntad a una de las importantes facultades del espíritu. Comencemos con NIETZSCHE y recordemos que éste nunca escribió libro alguno con el título de *«La voluntad de poder»*; que el conjunto de fragmentos, notas y aforismos recogidos bajo este título fue publi-

---

(21) «An Anatomy of the World; The First Anniversary».

cado póstumamente, seleccionando entre un caos de dichos inconexos y a veces contradictorios. Todos ellos constituyen lo que realmente son todos los escritos de madurez de NIETZSCHE; esto es, un experimento de pensamiento, un género literario sorprendentemente raro en nuestra historia documental. La analogía más obvia son los «*Pensamientos*» de PASCAL, que comparten con la «*Voluntad de Poder*» de NIETZSCHE el azar de su ordenamiento que ha llevado a ulteriores editores suyos a intentar *re*ordenarlos, con el resultado más bien irritante de que el lector tiene grandes problemas para identificarlos y fecharlos.

Consideraremos en primer término un cierto número de simples aseveraciones descriptivas, carentes de connotaciones metafísicas o filosóficas generales. La mayoría de ellas sonarán muy conocidas; pero será mejor no llegar prematuramente a la conclusión de que puede ser que nos enfrentemos aquí con influencias librescas. Resulta especialmente tentador extraer semejantes inferencias en el caso de HEIDEGGER, debido a su profundo conocimiento de la filosofía medieval, por un lado, y por otro debido a su insistencia sobre la primacía del tiempo gramatical futuro en *El Ser y el Tiempo* (al que ya me he referido). Llama la atención que en su discusión de la Voluntad, que toma básicamente la forma de una interpretación de NIETZSCHE, jamás menciona los hallazgos de S. AGUSTIN en sus *Confesiones*. De aquí que lo que sonará familiar en lo que sigue estará referido a las peculiares características de la facultad de querer; incluso podemos desconsiderar sin excesivos escrúpulos la influencia que SCHOPENHAUER tuvo sobre el joven NIETZSCHE. Este sabía que «SCHOPENHAUER hablaba de la "voluntad"; pero nada es más característico de su filosofía que la ausencia de toda genuina voluntad» (22); y NIETZSCHE vio correctamente que la razón de ello se encontraba en una «básica comprensión errónea de la *voluntad* (como si el vehemente deseo, el instinto, la energía fuesen la *esencia* de la voluntad)», mientras que «la voluntad precisamente trata a los vehementes deseos como si fuese su señora, indicándoles el camino a seguir, y la medida» (23).

«Tener la voluntad de no es lo mismo que desear, que anhelar, que querer; de todos ellos se distingue a través del elemento del Mandato... Es inherente a la voluntad el ordenar algo» (24). Y comenta

(22) *The Will to Power*, n.° 95, pág. 59.

(23) *Ibid.*, n.° 84, pág. 52.

(24) *Ibid.*, n.° 668, pág. 353. Traducción de la Autora.

HEIDEGGER: «Ninguna frase característica se encuentra con mayor frecuencia en NIETZSCHE que... querer es mandar; el pensamiento que manda es inherente a la Voluntad» (25). No menos característico es que este pensamiento que manda está dirigido sólo muy raramente a dominar a otros: el mandato y la obediencia ocurren en el espíritu— de una forma extrañamente parecida a la concepción de S. AGUSTÍN, del que NIETZSCHE ciertamente nada sabía.

NIETZSCHE explica esto más extensamente en *Más Allá del Bien y del Mal:* «Un hombre que realiza una volición es alguien que da una orden a algo que hay *en* él, lo cual obedece... Pero obsérvese ahora lo más asombroso en la Voluntad, esa cosa tan compleja para designar la cual no tenemos más que una palabra; en la medida en que, en un caso dado, nosotros *somos a la vez los que mandan y los que obedecen,* y, además, conocemos, en cuanto somos los que obedecen, los sentimientos de coaccionar, urgir, oprimir, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que... tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético "yo"... el volente cree de buena fe que la volición basta para la acción. Dado que en la mayoría de los casos hemos realizado una volición únicamente cuando resultaba lícito aguardar también el efecto del mandato, es decir, la obediencia...; en suma, el volente cree, con un elevado grado de seguridad, que voluntad y acción son de algún modo una única cosa» (la cursiva, mía).

Esta operación volitiva existente únicamente en nuestros espíritus vence a la dualidad mental del dos-en-uno que se ha convertido en una batalla entre uno que da las órdenes y otro que se supone que debe acatarlas, en la que el «yo» se identifica como un todo con la parte que da las órdenes, y donde se prevé que la otra, la parte que se resiste, obedecerá y hará lo que le sea dicho. «Lo que llamamos "libertad de la voluntad" es esencialmente una superioridad apasionada con respecto a alguien que debe obedecer. "Yo soy libre; él debe obedecer" —la consciencia de esto es la misma voluntad» (26).

No podemos esperar que NIETZSCHE creyera en la gracia divina viéndola como el poder que sane la dualidad de la Voluntad. Lo que

(25) *Nietzsche*, vol. I, pág. 70.
(26) N.° 19.

resulta insospechado en la descripción que antecede es que detectase en la «consciencia» de la lucha una especie de truco del «yo» que le pone en condiciones de huir del conflicto por medio de identificarse con la parte que da las órdenes y pasar por alto, por así decirlo, los sentimientos paralizantes, ingratos, de ser sometido a coerción, y por eso está siempre dispuesto a ofrecer resistencia. NIETZSCHE denuncia a menudo este sentimiento de superioridad como una ilusión, aunque sea apetecible. En otros pasajes. da cuenta de la «extrañeza» del fenómeno en su conjunto denominándolo una «oscilación (de la voluntad) entre el si y el no»; pero se aferra al sentimiento de la superioridad del «yo» identificando la oscilación con una suerte de bascular del placer al dolor. El placer, distinto en esto como en otros aspectos de la *delectatio* de ESCOTO, es la alegría anticipada del yo-puedo inherente al mismo acto volitivo, independientemente de la ejecución, del sentimiento triunfal que todos conocemos cuando ejecutamos correctamente, despreciando la alabanza o la audiencia. En NIETZSCHE, la clave está en que sitúa los negativos sentimientos de esclavitud de ser coercionado y de resistir o estar resentido entre los obstáculos necesarios sin los que la Voluntad desconocería incluso su propio poder. La Voluntad podrá llegar a darse cuenta de su génesis únicamente remontando una resistencia interna: no surgió para conseguir el poder; el poder es su misma fuente. Leemos de nuevo en *Más Allá del Bien y del Mal:* «"Libertad de la voluntad" es la expresión para designar aquel complejo estado placentero del volente, *el cual manda y al mismo tiempo* se identifica con el ejecutor —y disfruta también en cuanto tal el triunfo sobre las resistencias, pero dentro de sí mismo juzga que es su voluntad la que propiamente vence las resistencias. A su sentimiento placentero de ser el que manda añade así el volente los sentimientos placenteros de los instrumentos que ejecutan...» (27).

Esta descripción, que asume el dos-en-uno de la Voluntad, el «yo» que ofrece resistencia y el «yo» triunfante como la fuente del poder de la Voluntad, debe su plausibilidad a la inesperada introducción del principio del dolor-placer en la discusión: «disponer el placer y el displacer como hechos cardinales» (28). De la misma forma que

(27) *Ibid.* La cursiva es mía.

(28) *The Will to Power,* n.° 693, pág. 369.

la mera ausencia del dolor nunca puede producir el placer, así la Voluntad, si no tuviese que vencer la resistencia, nunca podría alcanzar el poder. NIETZSCHE, en este punto, siguiendo sin saberlo las antiguas filosofías hedonistas antes que el cálculo contemporáneo placer-dolor, en su descripción se apoya en la experiencia del *cese* del dolor —no en la simple ausencia del dolor, o en la mera presencia del placer. La intensidad de la sensación cuando el dolor cesa únicamente es igualada por la intensidad de la sensación de dolor, y siempre es mayor que cualquier placer que no guarde relación con el dolor. El placer de beber el vino más exquisito no puede ser comparado en intensidad con el placer experimentado por un hombre desesperadamente sediento que consigue su primer sorbo de agua. En este sentido, existe una clara distinción entre la alegría, independiente de y sin güardar relación con las necesidades y los deseos, y el placer, la lujuria sensual de una criatura cuyo cuerpo está vivo en la medida en que necesita algo que no tiene.

Parece que la alegría puede ser solamente experimentada si uno se ve completamente libre de dolor y deseo; esto es, si se mantiene fuera del cálculo del dolor-placer, despreciado por NIETZSCHE debido a su innato utilitarismo. La alegría —a la que NIETZSCHE denominaba el principio dionisíaco— procede de la *abundancia*, y es cierto que toda alegría es una especie de lujo; nos puede, y podemos ser indulgentes con ella únicamente cuando hayan sido satisfechas las necesidades de la vida. Pero esto no implica negar el elemento sensual en la alegría también; la abundancia es, con todo, abundancia de *vida*, y el principio dionisíaco se vuelve destrucción en su sensual lujuria precisamente porque la abundancia puede desembocar en destrucción. En este sentido, ¿no está la Voluntad en la más estrecha afinidad con el principio de vida, que constantemente produce y destruye? Así, NIETZSCHE define el principio dionisíaco como «identificación temporal con el principio de vida (incluyendo la voluptuosidad del mártir)», como «Alegría en la destrucción... y a la vista de su progresiva ruina... Alegría en lo que vendrá y está en el futuro, lo que triunfa sobre las cosas que existen, y sin embargo, es bueno» (29).

El giro nietzschiano del yo-quiero al anticipado yo-puedo, que niega el yo-quiero-y-*no-puedo* de S. PABLO y por consiguiente toda

(29) *Ibid.*, n.° 417. 224.

ética cristiana, se fundamenta en un Sí a la Vida no cualificado; esto es, en una elevación de la Vida experimentada fuera de toda actividad mental al rango de valor supremo a través del que será evaluado todo lo demás. Ello es posible y plausible debido a que existe efectivamente un yo-puedo inherente a todo yo-quiero, como ya tuvimos ocasión de ver cuando hablábamos de Duns ESCOTO: «*Voluntas est potentia quia ipsa alquid potest*» (La Voluntad es un poder debido a que *puede* alcanzar algo») (30). La Voluntad nietzschiana, sin embargo, no está limitada por su propio inherente yo-puedo; por ejemplo, puede querer la eternidad, y NIETZSCHE mira hacia un futuro que producirá al «superhombre», esto es, una nueva especie humana lo suficientemente fuerte como para vivir en el pensamiento de un «eterno retorno». «Produjimos el pensamiento de más peso —¡*produzcamos ahora el ser* para quien éste será fácil y bendito!... Celebrar el futuro, no el pasado. Cantar (*dichten*) el mito del futuro» (31).

La vida, en tanto que el valor más alto, no puede, naturalmente, ser demostrada; es una mera hipótesis el presupuesto elaborado por el sentido común de que la voluntad es libre, porque sin ese presupuesto —cómo se ha repetido constantemente— posiblemente no tendría sentido ningún precepto de naturaleza moral, religiosa o jurídica. Esto se ve contradicho por la «hipótesis científica» según la cual —como señalara de una forma notable KANT— todo acto, en el momento en que se incorpora al mundo, cae en una red de causas y aparece así en una secuencia de ocurrencias explicable únicamente en el contexto de la causalidad. Para NIETZSCHE es decisivo que la hipótesis del sentido común constituye «un sentimiento dominante del que no nos podemos liberar, incluso aunque la hipótesis científica fuese demostrada» (32). Pero la identificación de querer y vivir, la idea de que nuestra compulsión a vivir y nuestra voluntad de querer son en último extremo lo mismo tiene otras y quizá más serias consecuencias para el concepto de poder de NIETZSCHE.

Esto puede resultar claro si examinamos las dos metáforas claves de *La Gaya Ciencia*, una aludiendo a la vida, y la otra introduciendo

(30) Ver capítulo III, pág. 142.

(31) En *Aufzeichnung zum IV. Teil von* «Also sprach Zarathustra», tomado de HEIDEGGER: *Was heisst Denken?*, pág. 46.

(32) *The Will to Power*, n.° 667. Traducción de la Autora.

el tema del «eterno retorno» —la «idea básica de Zaratustra», como él lo llamó en *Ecce Homo,* y la idea básica de los póstumos aforismos recogidos bajo el confuso título no nietzschiano de *«La Voluntad de Poder».* El primero apareció bajo el título de «Voluntad y Ola» *(Wille und Welle):*

«¡Con qué voracidad se aproxima esta ola, como si estuviese persiguiendo algo! ¡Cómo empuja, y con cuánta impaciencia, hacia los más recónditos escondrijos de este acantilado laberíntico!... Parece que allí se oculta algo de valor, de mucho valor. Y vuelve ahora, un poco más lenta, pero todavía ardiente por la excitación; ¿está defraudada? ¿Ha encontrado lo que buscaba? ¿Pretende verse defraudada? Pero ya se acerca otra ola, más voraz y salvaje aún que la primera; y parece que también su alma está llena de secretos, y codiciosa por desenterrar tesoros. *Así viven las olas - así vivimos quienes tenemos voluntad...* Prosigue como gustes, rugiendo con arrogante placer y malicia - o sumérgete de nuevo... y arroja tu infinita melena ardiente de espuma sobre ellos: Todo me resulta idóneo ya que todo es idóneo también para ti, y *me encuentro tan bien dispuesto con respecto a ti* para todo... Ya que... te conozco, conozco tu secreto y de qué clase eres. Tú y yo —¿no somos de una misma clase? Tú y yo - ¿no tenemos un secreto?» (33).

En un principio, parece con esto que nos enfrentamos a una metáfora perfecta, una «perfecta semejanza de dos relaciones entre cosas totalmente disímiles» (34). La relación que guardan las olas con el mar del que brotan sin intención o pretensión alguna, creando una tremenda agitación sin propósito, se asemeja y por tanto ilustra la turbamulta que la Voluntad levanta en el seno del alma —siempre aparentemente a la búsqueda de algo hasta que se aquieta, sin por ello extinguirse jamás, y siempre lista para un nuevo asalto. La Voluntad disfruta con las voliciones al igual que el mar lo hace con las olas, puesto que «antes que no realizar voliciones, el hombre quiere *nada*» (35). Si se examina con un mayor detenimiento, no obstante, parece que algo completamente decisivo le ha sucedido aquí a lo que originariamente era una típica metáfora homérica. Ya hemos visto

(33) *The Gay Science,* traducido por Walter KAUFMANN, Vintage Books, New York, 1974, lib. IV, n.° 310, págs. 247-248.

(34) *Vid. «El Pensamiento»,* cap. II, págs. 98-100.

(35) *Hacia una Genealogía de la Moral,* n.° 28.

que tales metáforas eran siempre irreversibles: Contemplando las tormentas en el mar, uno se acordaba de sus emociones internas; pero esas emociones nada le decían a uno acerca del mar. En la metáfora nietzschiana, las dos cosas disímiles que aparecen juntas no sólo se parecen una a la otra, sino que, para NIETZSCHE, son idénticas; y el «secreto» del que se siente tan orgulloso es, precisamente, conocer su identidad. Voluntad y Ola son una misma cosa, y uno tiende a suponer que las experiencias del yo volente han hecho que NIETZSCHE descubriese la turbamulta del mar.

En otras palabras, las apariencias del mundo han devenido un mero *símbolo* de las experiencias interiores, con la consecuencia de que colapsa la metáfora diseñada originalmente para salvar la desavenencia entre el yo pensante o volente y el mundo de las apariencias. Se ha producido el colapso no porque se haya atribuido un peso superior a los «objetos» con los que se enfrenta la vida humana, sino, antes por el contrario, debido a un partidismo que favorece al aparato del alma del hombre, cuyas experiencias se entiende que tienen absoluta primacía. Existen muchos pasajes en los que NIETZSCHE apunta hacia este antropomorfismo fundamental. Citemos tan sólo un ejemplo: «Todos los presupuestos de la teoría mecánica (que en NIETZSCHE se identifica con la «hipótesis científica») —materia, átomo, gravitación, presión y fuerza— no son «hechos-en-sí-mismos», sino interpretaciones con la ayuda de ficciones psíquicas» (36).

La ciencia moderna ha llegado a una suspicacia extrañamente similar en sus reflexiones especulativas sobre sus propios resultados: «Los astrofísicos (de hoy en día)... deben contar con... la posibilidad de que su mundo exterior sea únicamente nuestro mundo interior vuelto del revés» (Lewis MUMFORD).

Volvamos ahora a nuestra segunda historia, la cual realmente no es una metáfora ni un símbolo, sino una *parábola;* la historia de un experimento de pensamiento que NIETZSCHE tituló *«Das grösste Schwergewicht»*, la reflexión que debiera recaer más pesadamente sobre uno.

«Qué ocurriría si cualquier día o noche un demonio se desliza en tu soledad más profunda y te dice: "Tendrás que vivir una vez más e innumerables veces más esta vida tal y como la vives ahora; y no habrá nada nuevo en ella, sino que todo dolor y toda alegría, todo sus-

(36) *The Will to Power*, n.° 689, pág. 368.

piro y todo aquello que es indecible, ya sea grande o pequeño, y que hay en tu vida volverá a ti con el mismo orden de sucesión y con el mismo orden secuencial —incluso esta araña, y este rayo de luna que se filtra entre los árboles, y también este momento y hasta yo mismo. ¡El eterno reloj de arena de la existencia se da la vuelta una y otra vez, y tú con él, mota de polvo!"».

«¿No te arrojarías al suelo, y rechinarías los dientes, y maldecirías al demonio que te ha hablado así? O has experimentado alguna vez un momento tan tremendo en el que le habrías respondido: "Eres un dios, y nunca he oído nada más divino". Si te poseyó este pensamiento, te habría cambiado de como eres o quizá te habría aplastado. La pregunta en todas y cada una de las cosas, "¿deseas esto una vez más e innumerables veces más?" caería sobre tus acciones como el mayor de los pesos. O, *¿cuán buena debería llegar a ser tu disposición frente a ti mismo y a la vida para anhelar nada con más fervor* que esta confirmación y este sello último y eterno?» (37).

Ninguna versión posterior de la noción del eterno retorno muestra tan inequívocamente sus principales características; a saber, que no se trata de una teoría, ni de una doctrina, ni tampoco de una hipótesis, sino de un simple experimento de reflexión. Como tal, y puesto que implica un retorno experimental al antiguo concepto cíclico del tiempo, parece estar en flagrante contradicción con cualquier posible noción de Voluntad, cuyos proyectos siempre presumen un tiempo rectilíneo y un futuro que es desconocido y, por tanto, abierto al cambio. En el contexto de las aseveraciones que sobre la Voluntad hace el mismo NIETZSCHE, y el cambio que postulaba desde el yo-quiero a un anticipado yo-puedo, la única afinidad entre las dos historias parecería descansar en el «tremendo momento» en que se desborda la «benevolencia» —el estar «bien dispuesto para» la Vida— que obviamente hace nacer en cada caso el pensamiento.

Si lo contemplamos en términos de su noción de la Voluntad, éste sería el momento en que el sentimiento de yo-puedo se encuentra en el punto álgido y expende un «sentimiento general de fortaleza» (*Kraftgefühl*). Esa emoción, como observa NIETZSCHE, surge a menudo en nosotros «incluso antes del hecho, provocado por la idea de lo que hay que hacer (como a la vista de un enemigo o de un obstácu-

(37) *The Gay Science*, lib. IV, n.° 341, págs. 273-274. La cursiva, mía.

lo frente al que nos sentimos iguales)». Para la voluntad que está operando esta emoción tiene escasas consecuencias; se trata «siempre de un sentimiento que acompaña», al cual adscribimos erróneamente la «fuerza de la acción», la cualidad de un agente causante. «Nuestra creencia en la causalidad es una creencia en la fuerza y el efecto; una transferencia a partir de nuestra propia experiencia (en la que) identificamos la fuerza y el sentimiento de fuerza» (38). El conocido hallazgo de HUME según el cual la relación existente entre causa y efecto descansa en la creencia engendrada a través del hábito y la asociación, y no en el conocimiento, fue hecho de nuevo, y con muchas variaciones, por NIETZSCHE, quien no se dio cuenta de que había tenido un predecesor.

Su propio examen es más inquisitivo y más crítico debido a que, en lugar del cálculo de utilidad y del «sentimiento moral» de HUME, coloca la experiencia de un yo-quiero que es seguido por un efecto; esto es, utiliza el hecho de que el hombre es consciente de sí mismo como un agente causante incluso de que haya hecho algo. Pero NIETZSCHE no cree que esto haga que la Voluntad sea menos irrelevante; tanto para HUME como para NIETZSCHE, la libre voluntad es una ilusión inherente a la humana naturaleza, una ilusión de la que nos librará la filosofía, un examen crítico de nuestras facultades. Sólo que para NIETZSCHE, las consecuencias morales de la cura son decididamente más serias.

Si ya no podemos adscribir «el valor de una acción... a la *intención,* al propósito en virtud del que se actúa o se vive... (si) la ausencia de intención y propósito en los acontecimientos llega cada vez más y más al terreno de la consciencia», parece inevitable la conclusión de que «Nada tiene significado alguno», puesto que «esta melancólica frase viene a decir que "Todo significado reposa en la intención; y si la intención también está ausente, entonces también falta el significado"». De aquí que: «¿Por qué razón "un propósito" no podría ser un epifenómeno en la serie de cambios de fuerzas efectivas que dan a luz la acción con arreglo a un propósito —una pálida imagen en nuestra consciencia... un síntoma de lo que ocurre, *no* de sus causas? - Pero con esto hemos criticado a la *misma voluntad:* ¿no

(38) *The Will to Power,* n.° 664, pág. 350.

es una ilusión tomar como causa lo que aparece en la consciencia como un acto de voluntad?» (39).

El hecho de que este pasaje sea contemporáneo de los pasajes sobre «el Eterno Retorno» nos justifica por haber preguntado si y cómo estos dos pensamientos pueden ser, si no reconciliados, al menos concebidos de algún modo de manera tal que no topen frontalmente uno con otro. Comentemos en primer lugar, brevemente, las afirmaciones no especulativas, sino más bien descriptivas y de poca importancia que NIETZSCHE hiciera sobre la Voluntad.

En primer lugar, tenemos —lo que parece obvio pero no ha sido señalado anteriormente jamás— que «la Voluntad no puede querer hacia atrás»; no puede detener la rueda del tiempo. Esta es la versión de NIETZSCHE del quiero-y-*no-puedo,* pues es precisamente esta volición hacia atrás lo que la Voluntad quiere y pretende. NIETZSCHE deriva de esa impotencia todos los males humanos —el resentimiento, la sed de venganza (castigamos porque no podemos deshacer lo ya hecho), la sed de poder para dominar a otros. A esta «genealo*gía de la moral» podríamos añadir que la impotencia de la Voluntad* persuade a los hombres de preferir mirar hacia atrás, recordando y pensando, porque, desde la perspectiva de lo que hay atrás, parece ser necesario todo lo que *aparece.* El repudio de lo volitivo libera al hombre de una responsabilidad que sería insufrible si nada de lo que fue hecho hubiera podido dejar de hacerse. En cualquier caso, fue probablemente la colisión de la Voluntad con el pasado lo que hizo que NIETZSCHE experimentara con el Eterno Retorno.

En segundo lugar, el concepto de «voluntad-de-poder» es redundante: la Voluntad genera el poder vía volición; de aquí que la voluntad cuyo objetivo sea la humildad no es menos poderosa que la voluntad conducente a dominar sobre otros. El acto volitivo mismo es ya un acto de potencia, una indicación de fortaleza (el sentimiento de fortaleza», *Kraftgefühl*) que va más allá de lo que es necesario para abastecer las necesidades y demandas de la vida cotidiana. Si existe una simple contradicción en los experimentos de reflexión de NIETZSCHE, ésta es la contradicción entre la impotencia *de facto* de la Voluntad —realiza una volición, pero no puede realizarla hacia atrás— y esta sensación de fortaleza.

(39) *Ibid.*, n.° 666, pág. 351-352. Traducción de la Autora. La cursiva, mía.

En tercer lugar, la Voluntad —si realiza la volición hacia atrás y siente su impotencia, o realiza la volición hacia adelante y siente su fortaleza— trasciende lo que de forma consumada viene dado en el mundo. Esta trascendencia es gratuita y corresponde a la abrumadora superabundancia de la Vida. De aquí que la auténtica meta de la Voluntad sea la abundancia: «Por las palabras "libertad de la Voluntad" significamos este sentimiento de un exceso de fortaleza», y el sentimiento es más que una mera ilusión debido a que corresponde a la superabundancia de la vida misma. De aquí que uno pueda comprender toda la Vida como una Voluntad de poder. «Sólo allí donde hay vida hay también voluntad: no voluntad de vida, sino... voluntad de poder» (40). Pues se podría explicar muy bien «el sustento» como la «consecuencia de una apropiación insaciable, como consecuencia de la voluntad de poder (y) "procreación" (como) el desmoronamiento que sobreviene cuando las células dominantes son incapaces de organizar lo que ha sido apropiado» (41).

A esta trascendencia, inherente a la volición, la denomina NIETZSCHE «superación». Es posible debido a la abundancia: la misma actividad es contemplada como creatividad, y la «virtud» que corresponde a este complejo conjunto es la Generosidad —que supera a la sed de venganza. Es la extravagancia y «la temeridad (*Übermut*) de una voluntad desbordante, derrochadora» lo que hace que se abra un futuro más allá de todo pasado y presente. El *excedente,* según NIETZSCHE y también MARX (el hecho consumado de un excedente de la fuerza de trabajo que queda, superados los requisitos de la conservación de la vida individual y de la supervivencia de la especie), constituye la *conditio per quam* de toda cultura. El así llamado superhombre es un hombre en la medida en que es capaz de trascender, «de vencerse» a sí mismo. Pero esta superación de sí mismo, no podemos olvidarlo, es un simple ejercicio mental: «recrear todo "lo que era" en un "así lo quise" —sólo a eso llamaría yo redención» (42). Pues «el Hombre busca un mundo... que no sea contradictorio, que no decepcione, que no cambie, un mundo

(40) *Thus Spoke Zarathustra,* punto II. «On Self-Overcoming», en *The Portable Nietzsche,* pág. 227.

(41) *The Will to Power,* n.° 660, pág. 349.

(42) *Thus Spoke Zarathustra,* punto II, «On Redemption», en *The Portable Nietzsche,* pág. 251.

verdadero...». El hombre, tal como es ahora cuando es honesto, es nihilista, esto es, «un hombre que juzga del mundo como es lo que debería *no* ser, y del mundo como debiera ser lo que no existe... (Para vencer el nihilismo hace falta) la fuerza para invertir valores y para deificar... el mundo aparente como el único mundo, y llamarlos buenos» (43).

Está claro que lo que se hace necesario no es cambiar el mundo o los hombres. sino cambiar sus maneras de «evaluarlo», sus maneras, en otras palabras, de pensar y reflexionar sobre él. En las palabras del mismo NIETZSCHE, los que deben ser superados son los filósofos, aquellos para quienes la «vida es un experimento de cognición» (44): tienen que aprender cómo vencer. Si NIETZSCHE hubiese desarrollado estos pensamientos dentro de una filosofía sistemática, habría conseguido una especie de doctrina epictetiana muy enriquecida, enseñando una vez más el «arte de vivir la propia vida de uno», cuyo truco psicológico más importante consiste en *querer* que suceda lo que de cualquier modo sucede (45).

Pero la cuestión es que NIETZSCHE, que conocía y valoraba mucho a EPICTETO, no se detuvo en el descubrimiento de la omnipotencia mental de la Voluntad. Se embarcó en una construcción del mundo dado que tuviese sentido, que fuese una morada apropiada para una criatura cuya «fuerza de voluntad (es lo suficientemente grande) como para hacer cosas sin querer... (y que) puede seguir viviendo en un mundo insensato» (46). El «Eterno Retorno» es el término usado para esta reflexión redentora final por cuanto proclama la «*Inocencia* de todo Devenir» (*die Unschuld des Werdens*), y con ella su inherente desatino y despropósito, su libertad ante la culpa y la responsabilidad.

La «Inocencia del Devenir» y el «Eterno Retorno» no están sacados de una facultad mental; tienen sus raíces en el *hecho* indiscutible de que, efectivamente, somos «arrojados» al mundo (HEIDEGGER), que nadie nos ha preguntado si deseamos estar aquí o si deseábamos ser como somos. Por todo lo que sabemos o podemos llegar a saber, «nadie es responsable de la existencia del hombre en absoluto, de que

(43) *The Will to Power*, n.° 585 A, págs. 316-319.
(44) *The Gay Science*, lib. IV, n.° 324. Traducido por la Autora.
(45) Ver cap. II, n.° 11.
(46) *The Will to Power*, n.° 585 A, pág. 318.

sea como es, o de que sea en estas circunstancias o en este medio ambiente». De aquí que la idea básica sobre la esencia del Ser sea «que *no hay hechos morales* en absoluto», una idea que, como señalara él mismo, fue NIETZSCHE el primero en formular. Son grandes sus consecuencias; y no sólo porque el cristianismo y su concepto de un «"orden moral mundial" infecta la inocencia del devenir por medio del "castigo" y la "culpa" (y por consiguiente puede ser visto como) una metafísica del verdugo», sino porque con la eliminación de la intención y el propósito, de alguien que pueda «asumir la responsabilidad», se elimina la causalidad misma; nada puede ser «remontado» a una causa una vez que se elimina la «*causa prima*» (47).

Con la eliminación de la causa y el efecto, no existe ya sentido alguno en la estructura rectilínea del Tiempo cuyo pasado es entendido siempre como la causa del presente, cuyo presente es el tiempo gramatical de la intención y la preparación de nuestros proyectos de cara al futuro, y cuyo futuro es el producto resultante de ambos. Junto a esto, ese tiempo se desmorona bajo el peso de la no menos fáctica intuición de que «Todo pasa», de que el futuro trae únicamente lo que *habrá sido*, y por tanto que todo lo que es «merece pasar» (48). Al igual que todo yo-quiero, en su identificación con la parte que da las órdenes de entre las dos-en-uno, anticipa triunfalmente un yo-puedo, la expectación, el modo mediante el que la Voluntad afecta al alma, contiene dentro de sí misma la melancolía de un y-esto-también-*habrá-sido*, la previsión del pasado del futuro, el cual reafirma al Pasado como el tiempo gramatical dominante del Tiempo. La única redención de este Pasado que todo lo devora es el pensamiento de que todo lo que pasa retorna; esto es, una construcción cíclica del tiempo que hace que el Ser se balancee dentro de sí mismo.

Pero, ¿no está la Vida misma construida de esa forma; a un día no le sigue otro; no se suceden estación tras estación, repitiéndose a sí misma en una eterna similitud? ¿No es esta perspectiva de mundo mucho más «auténtica», comparada con la realidad, que la de los filósofos? «Si el movimiento del mundo tendiese hacia un estado final, éste ya habría sido alcanzado. El único hecho fundamental, no obs-

---

(47) *Vid. Twilight of the Idols*, especialmente «The Four Great Errors», en *The Portable Nietzsche*, págs. 500-501.

(48) *Thus Spoke Zarathustra*, punto II, en *The Portable Nietzsche*, pág. 252.

tante, es que no tiende a un estado final; y toda filosofía e hipótesis científica... que necesiten tal estado final se verán *refutadas* por este hecho fundamental. Busco una concepción del mundo que tenga en cuenta este hecho. El Devenir debe ser explicado sin recurrir a intenciones finales; el Devenir debe aparecer justificado en todo momento (o ser incapaz de sufrir evaluación, lo que es lo mismo en definitiva); el presente no debe ser justificado en absoluto por referencia al futuro, ni el pasado por referencia al presente...». NIETZSCHE resume entonces de la siguiente forma: «1. El Devenir no pretende un *estado final*, no fluye en el "ser". 2. El Devenir no es un mero *estado aparente;* es posible que el mundo de los seres sea una mera apariencia. 3. El Devenir posee (el mismo valor) en todo momento...; en otras palabras, carece de valor en absoluto ya que falta cosa alguna en cuya comparación pueda ser medido. *El valor total del mundo no puede ser evaluado*» (49).

En el tumulto de aforismos, observaciones y experimentos de pensamiento que constituye el conjunto póstumo titulado *«La Voluntad de Poder»,* es difícil descubrir la importancia de este último pasaje que he recogido aquí con alguna extensión. Juzgando a través de la evidencia interna, me inclino a entenderlo como la última palabra de NIETZSCHE sobre el tema; y esta última palabra es, con toda claridad, un repudio de la Voluntad y del yo volente, cuyas experiencias internas han conducido erróneamente a los hombres pensantes a suponer que existan en la realidad tales cosas como la causa y el efecto, la intención y la meta. El superhombre es aquel que ha vencido estas falacias, cuyas intuiciones son lo suficientemente fuertes o bien para resistir los estímulos de la Voluntad, o bien para darle la vuelta a su propia voluntad para redimirla de toda oscilación, para sumirla en tal quietud que «desviar los ojos» sea «la única negación» (50), porque nada queda ya sino «el deseo de ser un dicente de Sí», de bendecir todo lo que está por venir, de «bendecir y decir Amén» (51).

---

(49) *The Will to Power,* n.º 708, págs. 377-378.

(50) *The Gay Science,* lib. IV, n.º 276, pág. 223.

(51) *Thus Spoke Zarathustra,* punto III, «Before Sunrise», también «The Seven Seals (o: The Yes and Amen Song)», en *The Portable Nietzsche,* págs. 276-279 y 340-343.

15. La Voluntad-de-no-querer de Heidegger

Ni la palabra «querer» ni tampoco «pensar» hacen acto de presencia en la obra primera de HEIDEGGER antes de lo que se ha llamado el cambio (*Kehre*) o «giro» que ocurrió a mediados de los años treinta; y el nombre de NIETZSCHE no se menciona en parte alguna en *El Ser y el Tiempo* (52). De aquí que la posición de HEIDEGGER ante la facultad de la Voluntad, que culmina en su apasionada insistencia de querer «*no* querer» —lo que nada tiene que ver con la oscilación de la Voluntad entre *velle* y *nolle*, volición y nolición—, surge directamente a partir de su extremadamente cuidadosa investigación de la obra de NIETZSCHE, a la que volvería una y otra vez con posterioridad a 1940. Sin embargo, los dos volúmenes de su *Nietzsche*, publicados en 1961, son altamente reveladores en muchos aspectos; contienen cursos dictados desde 1936 a 1940; esto es, durante los mismos años en que ocurriera ese «giro» y por tanto no había estado sujeto todavía a las propias interpretaciones de HEIDEGGER. Si al leer aquellos dos volúmenes se ignora la posterior reinterpretación de HEIDEGGER (que salió a la luz antes del *Nietzsche*), se podría intentar fechar el «giro» en tanto que suceso concreto autobiográfico precisamente entre los volúmenes I y II; puesto que, para decirlo con franqueza, el primero de los volúmenes explica a NIETZSCHE caminando junto a él, mientras que el segundo volumen está escrito en un tono amortiguado aunque indefectiblemente polémico. Este importante cambio en el modo ha sido observado, hasta donde yo sé, únicamente por J. L. MEHTA, en su excelente libro *The Philosophy of Martin Heidegger* (53), y mucho menos decisivamente por Walter SCHULZ. La relevancia de este esfuerzo por conseguir establecer una fecha resulta evidente: el cambio se volvió original y primariamente contra la voluntad de poder. En la

(52) Ver el excelente *Indice* a la obra completa de HEIDEGGER e incluyendo *Wegmarken* (1968) por Hildegard FEICK, 2.ª ed., Tübingen, 1968. Bajo «*Wille, Wollen*», el Indice remite al lector a «*Sorge, Subjekt*» y cita una frase procedente de *Sein und Zeit*: «*Wollen und Wunschen sind im Dasein als Sorge verwurzelt*». Ya he dicho que el moderno énfasis en el futuro como el tiempo gramatical predominante se muestra en la significación que hace HEIDEGGER de la Cura como el dominante existencial en sus primeros análisis de la existencia humana. Si se releen las correspondientes secciones de *Sein und Zeit* (especialmente, n.° 41), se hace evidente que utilizó posteriormente algunas características de la Cura para su análisis de la Voluntad.

(53) New York, 1971, pág. 112.

comprensión de HEIDEGGER, la voluntad de gobernar y dominar es una especie de pecado original del que se encontró a sí mismo culpable cuando intentó llegar a términos con su breve pasado en el movimiento nazi.

Cuando más tarde anunció públicamente —por primera vez, en la *Letter on Humanism* (1949) (54)— que había ocurrido un «cambio», de hecho durante años, en el más amplio de los sentidos había estado refundiendo sus puntos de vista sobre el conjunto de la historia desde los griegos hasta el presente y fijándose primeramente no sobre la Voluntad, sino sobre la relación entre Ser y Hombre. Originalmente durante aquellos años, el «cambio» había sido en contra de la autoafirmación del hombre (como proclamó en su famoso discurso cuando llegó a ser rector de la Universidad de Freiburg en 1933) (55), encarnado simbólicamente en Prometeo, «el primer filósofo», una figura que no es mencionada en parte alguna de su obra. Ahora se vuelve contra el alegado subjetivismo de *El Ser y el Tiempo* y la principal preocupación del libro sobre la existencia del hombre, sobre su modo de ser.

Para decirlo de una forma ruda y muy simplificada: en tanto que HEIDEGGER había estado siempre preocupado por «la cuestión del significado del Ser», su primera meta, «provisional», había sido analizar el ser del hombre como la única entidad que puede formular la pregunta porque ésta toca a su propio ser; así, cuando el hombre formula la pregunta siguiente: ¿Qué es el Ser?, entonces se vuelca sobre sí mismo. Pero cuando, volcado sobre sí mismo, formula la pregunta: ¿Quién es el Hombre?, es entonces el Ser, por el contrario, el que salta a primer plano; es el Ser, tal y como emerge ahora, el que obliga al hombre a pensar. («HEIDEGGER se vio forzado a alejarse de la original aproximación de *El Ser y el Tiempo;* en vez de buscar la aproximación al Ser a través de la apertura y la trascendencia inherentes al hombre, intenta ahora definir al hombre en términos del Ser») (56). Y lo primero que el Ser exige al hombre es que resuelva la «diferencia ontológica»; esto es, la diferencia existente entre el consumado estar de los seres y el Ser de este estar, el Ser del Ser. Como el mismo HEI-

---

(54) Primera edición, Frankfurt, 1949, pág. 17.

(55) *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (La Auto-Afirmación de la Universidad Alemana).

(56) MEHTA: *Op. cit.*, pág. 43.

DEGGER llega a decir en la *Letter on Humanism:* «Para decirlo llanamente, pensar es pensar del Ser, y aquí el "de" tiene un significado doble. El pensar es del ser en la medida en que el Ser, al pasar por Ser, pertenece al Ser. Al mismo tiempo es pensar del Ser en la medida en que, al pertenecer al Ser, escucha al Ser» (57). El escuchar del hombre transforma la silenciosa demanda del Ser en discurso, y «el lenguaje es el lenguaje del Ser igual que las nubes son las nubes del cielo» (58).

El «giro» en este sentido tiene dos consecuencias importantes que poco tienen que ver con el repudio de la Voluntad. En primer término, el Pensamiento ya no es «subjetivo». No cabe duda de que, sin que sea pensado por el hombre, el Ser no llegaría a manifestarse jamás; éste depende del hombre, quien le ofrece una morada: «el lenguaje es la morada del Ser». Pero lo que el hombre piensa no surge de su propia espontaneidad o creatividad; es la obediente respuesta al mandato del Ser. En segundo lugar, las entidades en las que el mundo de las apariencias se ofrece al hombre distraen al hombre del Ser, que se oculta detrás de ellas —de forma muy parecida a como los árboles ocultan el bosque que, sin embargo, y visto desde fuera, está formado por ellos.

En otras palabras, el «Olvido del Ser» (*Seinsvergessenheit*) pertenece a la misma naturaleza de la relación que existe entre Hombre y Ser. Ahora, HEIDEGGER ya no está preocupado por eliminar al yo volente en favor del yo pensante —sosteniendo, por ejemplo, tal y como lo hace en el *Nietzsche,* que la insistencia de la Voluntad en el futuro fuerza al hombre al *olvido* del pasado, que sustrae al pensamiento de su principal actividad, la cual es *an-denken,* el recuerdo: «La Voluntad jamás ha poseído el principio, lo ha dejado y abandonado esencialmente por medio del olvido» (59). Ahora desubjetiviza el mismo pensamiento, lo sustrae de su Sujeto, el hombre como un ser pensante, y lo transforma en una función del Ser, en el cual toda «eficacia descansa... fluyendo desde ahí hacia la esencia (*das Seiende*)», determinando por consiguiente el verdadero curso del

(57) «Brief über den "Humanismus"». *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna. 1974. pág. 57; traducción tomada de METHA, *op. cit.,* pág. 114.

(58) «Brief über den "Humanismus"», pág. 47.

(59) Vol. II. pág. 468.

mundo. «El pensamiento, en cambio, se permite a sí mismo ser demandado por el Ser (ese es el verdadero significado de lo que sucede a través de las esencias), con el fin de expresar la verdad del Ser» (60). Esta reinterpretación del «giro», más bien que el mismo giro, determina todo el desarrollo de la filosofía posterior de HEIDEGGER. Se puede encontrar en resumidas cuentas en la *Brief über den Humanismus,* que interpreta *El Ser y el Tiempo* como una necesaria anticipación de y una preparación para el «giro», centrándose en la idea de que pensar, esto es, «decir la muda palabra del Ser», es la única auténtica «ejecución» (*Tun*) del hombre; en ella, la «Historia del Ser» (*Seinsgeschichte*), trascendiendo todos los actos meramente humanos y superior a ellos, llega a pasar realmente. Este pensamiento cuenta con los recursos en la medida en que oye la voz del Ser en las palabras de los grandes filósofos del pasado; pero el pasado llega a él desde la dirección opuesta, de forma que el «descender» (*Abstieg*) al pasado coincide con la expectación paciente, pensativa de la llegada del futuro, el «*avenant*» (61).

Hemos comenzado con el original giro. Ya en el primer volumen de *Nietzsche,* donde HEIDEGGER sigue cuidadosamente las descriptivas caracterizaciones que NIETZSCHE hace de la Voluntad, utiliza lo que después será la «diferencia ontológica»: la distinción entre el Ser del Ser y el estar (*Seiendheit*) de las entidades. De acuerdo con esta interpretación, la voluntad de poder significa el estar, la manera clave en que todo lo que es, verdaderamente *es.* En este sentido, la Voluntad es entendida como una simple función del proceso de la vida —«el mundo llega a ser mediante la realización del proceso de la vida» (62)—, mientras que el «Eterno Retorno» es contemplado como el término que usara NIETZSCHE para el Ser del Ser, a través del que la transitoria naturaleza del tiempo es eliminada y el Devenir, el medio de la carga de propósito de la voluntad de poder, recibe el sello del Ser. El «Eterno Retorno» es el pensamiento más afirmativo debido a que es la negación de la negación. En esta perspectiva, la voluntad de poder no es más que un impulso biológico que mantiene girando la rueda y es trascendido por una Voluntad que va más allá del simple

(60) «Brief über den "Humanismus"», pág. 53; traducción tomada de METHA: *Op. cit.,* pág. 114.
(61) «Brief über den "Humanismus"», págs. 46-67.
(62) *Nietzsche,* vol. I, pág. 624.

instinto de vida al decir «Sí» a la Vida. Desde la perspectiva de NIETZSCHE, como hemos visto, «el Devenir no tiene meta alguna; no termina en el "Ser"... el Devenir tiene igual valor en todo momento: ...en otras palabras, carece de valor, puesto que no hay nada por lo que pueda ser medido el valor y con respecto a lo que pudiera tener sentido la palabra "valor"» (63).

Tal y como lo entiende HEIDEGGER, la contradicción real en NIETZSCHE no se debe a la aparente oposición entre la voluntad de poder, la cual, estando dirigida hacia una meta, presupone un concepto de tiempo rectilíneo, y el Eterno Retorno, con su concepto cíclico del tiempo. Descansa, más bien, en la «transmutacion de los valores» de NIETZSCHE, la cual, siguiendo al propio NIETZSCHE, sólo tendría sentido en el marco de la voluntad de poder, pero a la que, sin embargo, vio como la consecuencia última del pensamiento del «Eterno Retorno». En otras palabras, en el último análisis era la voluntad de poder, «afirmando valores en ella misma», la que determinó la filosofía de la Voluntad de NIETZSCHE. La voluntad de poder «evalúa» finalmente un Devenir eternamente recurrente como la única salida para la insensatez de la vida y del mundo; y esta transposición es no sólo una vuelta a «la subjetividad de la que la marca distintiva es el pensamiento que evalúa» (64), sino que también sufre de la misma ausencia de radicalismo característico del platonismo invertido de NIETZSCHE, el cual, dándole la vuelta a las cosas, guarda todavía intacto el marco de referencia categorial en el que pueden operar semejantes inversiones.

El análisis estrictamente fenomenológico que hace HEIDEGGER de la Voluntad, contenido en el volumen I de su *Nietzsche*, sigue muy de cerca su primer análisis del sí mismo en *El Ser y el Tiempo,* salvo que la Voluntad ocupa el lugar adscrito a la Cura en el primer trabajo. Leemos lo siguiente: «La auto-observación y el auto-examen nunca arrojan luz sobre el sí mismo o muestran cómo somos nosotros mismos. Pero a través de la volición, y también de la nolición, hacemos precisamente eso; aparecemos ante una luz iluminada ella misma por el acto de volición. Realizar una volición significa siempre: traer a uno mismo al sí mismo de uno... Mediante la Voluntad nos encontra-

(63) *The Will to Power*, n.° 708. Traducción de la Autora.
(64) *Nietzsche,* vol. II, pág. 272. En METHA. *Op. cit.*, pág. 179.

mos a nosotros mismos como somos auténticamente...» (65). De aquí que «querer es esencialmente querer el propio sí mismo de uno, pero no un sí mismo simplemente dado que es como es, sino el sí mismo que quiere devenir lo que es... El querer alejarse del sí mismo de uno es ciertamente un acto de nolición» (66). Posteriormente tendremos ocasión de ver que esta vuelta al concepto del sí mismo de *El Ser y el Tiempo* no carece de importancia de cara al «giro» o el «cambio de modo» que se pone de manifiesto en el segundo volumen.

En ese segundo volumen, el énfasis se desplaza decisivamente desde el pensamiento del «Eterno Retorno» hacia una interpretación de la Voluntad entendida casi exclusivamente como voluntad de poder, en el sentido específico de una voluntad para gobernar y dominar antes que como una expresión del instinto de vida. La idea contenida en el volumen I, según la cual todo acto de volición, en virtud de ser un mandato, genera una contravoluntad (*Widerwillen*) —esto es, la noción de un necesario obstáculo en todo acto de volición, que debe primero vencer a una no-volición—, se generaliza ahora en una característica inherente a todo acto de hacer. Por ejemplo, para un carpintero la madera constituye el obstáculo «contra el que» trabaja cuando la fuerza para convertirla en una mesa (67). Esto puede generalizarse una vez más: todo objeto, por el hecho de ser un «objeto» —y no solamente una cosa, independiente de la humana valoración, del cálculo y la fabricación—, está allí para ser vencido por un sujeto. La voluntad de poder es la culminación de la subjetivización de la época moderna; todas las facultades del hombre se sitúan bajo el mandato de la Voluntad: «La Voluntad es querer ser señor... (Es) fundamental y exclusivamente: Impartir órdenes... En la orden, aquel que ostenta el mando se obedece a sí mismo. Así, el (sí mismo) que ordena es su propio superior» (68).

El concepto de Voluntad, efectivamente, pierde aquí las características biológicas que juegan tan importante papel en la forma que tiene NIETZSCHE de entender la Voluntad como un nuevo síntoma del instinto de vida. Está en la naturaleza del poder —y no ya en la naturaleza de la superabundancia y superávit de la vida— extenderse

(65) *Nietzsche*, vol. I, págs. 63-64.
(66) *Ibid.*, pág. 161.
(67) *Ibid.*, vol. II, pág. 462.
(68) *Ibid.*, pág. 265.

y dilatarse: «Existe el poder únicamente en la medida en que incrementa su poder, y en la medida en que (la voluntad de poder) ordena este incremento». La Voluntad se impulsa a sí misma a dar órdenes; la esencia del poder no es la vida, sino «la voluntad de poder. Esta esencia, y jamás una (limitada) cantidad de poder, sigue siendo la meta de la Voluntad hasta el punto en que la Voluntad puede existir solamente en relación con el poder. He aquí por qué la Voluntad necesita forzosamente esta meta. Y he aquí también por qué un terror al vacío impregna esencialmente toda volición... Vista desde la perspectiva de la Voluntad... (la nada) es la extinción de la Voluntad en la no-volición... De aquí que... (citando a NIETZSCHE) nuestra voluntad "antes debería querer la nada que no querer"... "Querer la nada" significa aquí *querer... la negación, la destrucción, la devastación»* (69).

La última palabra de HEIDEGGER sobre esta facultad concierne al carácter destructivo de la Voluntad, igual que la última palabra de NIETZSCHE concernía a su «creatividad» y superabundancia. Esta destructividad se pone de manifiesto en la obsesión que tiene la Voluntad por el futuro, el cual fuerza a los hombres al *olvido.* Con el fin de querer el futuro en el sentido de ser el señor del futuro, los hombres deben olvidar y por último destruir el pasado. Del descubrimiento de NIETZSCHE de que la Voluntad no puede «querer hacia atrás», se sigue no sólo frustración y resentimiento, sino también la voluntad positiva, activa de aniquilar lo que era. Y, dado que todo lo que es real ha «devenido», esto es, incorpora un pasado, esta destructividad guarda relación en último extremo con todo lo que es.

HEIDEGGER lo resume en *What Is Called Thinking?*: «Enfrentada con lo que "fue", la volición nada tiene que decir ya... El "fue" resiste la volición de la Voluntad... el "fue" es rebelde y contrario a la Voluntad... Pero, por medio de este rechazo, lo contrario se enraiza en la volición misma. La volición... sufre a partir de ello —esto es, la Voluntad sufre a partir de sí misma... a partir de... lo que se ha ido, el pasado. Pero lo que ha pasado resulta de lo que está pasando... Así, la Voluntad misma quiere pasar... El rechazo de la Voluntad contra todo "fue" toma la forma de *la voluntad de hacer que todo pase de largo,* de aqui el querer que todo merece pasar de largo. El re-

---

(69) *Ibid.,* Pág. 267. La cursiva, mía.

chazo que surge en la Voluntad es, entonces, la voluntad contra todo lo que pasa —*todo,* esto es, lo que llega a estar fuera de un llegar a ser, y que *permanece*» (70).

En esta radical forma de entender de NIETZSCHE, la Voluntad es esencialmente destructiva; y lo es contra esa destructividad que viene marcada por el viraje original de HEIDEGGER. Siguiendo esta interpretación, la misma naturaleza de la tecnología es la voluntad de querer; es decir, sujetar todo el mundo a su dominación y gobierno, cuyo natural fin sólo puede ser la destrucción total. La alternativa a semejante dominación es «dejarlo estar», y dejarlo estar en tanto que actividad es pensar que obedece la llamada del Ser. El modo que impregna el dejarlo estar del pensamiento es lo opuesto del modo de la carga de propósito en la volición; posteriormente, en su reinterpretación del «giro», HEIDEGGER lo llama «*Gelassenheit*», una calma que corresponde al dejarlo estar, y que «nos prepara» para «un pensar que no es una volición» (71). Este pensar está «más allá de la distinción entre actividad y pasividad» porque está más allá del «dominio de la Voluntad»; es decir, más allá de la categoría de la causalidad, que HEIDEGGER, de acuerdo con NIETZSCHE, deriva de la experiencia del yo volente de causar efectos, y así de una ilusión producida por la consciencia.

La intuición de que pensamiento y volición no son sólo dos facultades distintas del enigmático ser llamado «hombre», sino que son opuestos, está presente tanto en NIETZSCHE como en HEIDEGGER. Es la versión de ambos del conflicto a muerte que se presenta cuando el dos-en-uno de la consciencia, actualizada en el silencioso diálogo entre yo y yo mismo, trastoca su armonia y amistad originales en un conflicto que tiene lugar entre la voluntad y la contra-voluntad, entre el mandato y la resistencia. Ya hemos hallado el testimonio de este conflicto a lo largo de la historia de esta facultad.

La diferencia existente entre la posición de HEIDEGGER y la de sus predecesores descansa en esto: el espíritu del hombre, demandado por el Ser para que trasponga en lenguaje la verdad del Ser, está sujeto a una *Historia* del Ser (*Seinsgeschichte*); y esta Historia determina si los hombres responden al Ser en términos de la volición o en térmi-

(70) Págs. 92-93. Traducción de la Autora. La cursiva es mía.

(71) *Gelassenheit*, pág. 33; *Discourse on Thinking*, pág. 60.

nos del pensamiento. Es la *Historia* del Ser, operando a espaldas de los hombres actuantes, la que, al igual que ocurría con el Mundo del Espíritu de HEGEL, determina los destinos humanos y se revela al yo pensante si este último puede vencer a la volición y actualizar el dejarlo estar.

En una primera impresión, ésta puede parecer otra versión, quizá un poco más sofisticada, del ardid de la Razón en HEGEL, el ardid de la naturaleza en KANT, la mano invisible de Adam SMITH, o la divina Providencia; todas fuerzas invisibles que guían los altibajos de los asuntos humanos hacia una meta predeterminada: la libertad en HEGEL, la paz eterna en KANT, la armonía de intereses contradictorios de una economía de mercado en Adam SMITH, la salvación última en la teología cristiana. La misma idea —esto es, que las acciones de los hombres son inexplicables por sí mismas y pueden ser *entendidas* sólo como la obra de algún propósito oculto o algún oculto actor— es mucho más vieja. Ya PLATÓN pudo «imaginar que cada uno de nosotros, criaturas vivientes, es una marioneta hecha por los dioses, posiblemente como un juguete, posiblemente con algún propósito más serio», e imaginar que lo que tomamos como causas, la consecución del placer y evitar el dolor, no son sino «las cuerdas que nos hacen funcionar» (72).

Realmente no necesitamos una demostración de las influencias históricas para comprehender la tenaz resistencia de la idea, desde la airosa ficción de PLATÓN hasta la construcción mental de HEGEL, que fue el resultado de un replanteamiento sin precedentes de la historia del mundo que eliminaba deliberadamente del registro de los hechos todo lo «meramente» fáctico como accidental y sin consecuencias. La simple verdad es que ningún hombre puede actuar solo, incluso a pesar de que sus motivos para la acción puedan ser ciertos designios, deseos, pasiones, y metas que sólo a él le pertenecen. Y tampoco podemos alcanzar algo completamente de acuerdo con un plan (incluso cuando, como *archōn*, dirigimos e iniciamos y esperamos con éxito que nuestros ayudantes y seguidores ejecutarán lo que hemos empezado), y esto se combina con nuestra consciencia de ser *capaces* de provocar un efecto al hacer nacer la noción de que el verdadero producto debe ser debido a alguna fuerza extraña, sobrenatural, la

(72) *Laws*, I, 644.

cual, sin verse molestada por la pluralidad humana, ha provocado el resultado final. La falacia es parecida a la falacia que NIETZSCHE detectase en la noción de un «progreso» necesario de la Humanidad. Repitámoslo: «"La Humanidad" no avanza, ni tan siquiera existe... (Pero ya que) el tiempo va hacia adelante, nos gustaría creer que todo lo que está en él marcha también hacia adelante —que el desarrollo se mueve hacia adelante» (73).

Ciertamente, la *Seinsgeschichte* de HEIDEGGER no puede dejar de recordarnos el Espíritu del Mundo de HEGEL. La diferencia, sin embargo, es decisiva. Cuando HEGEL vio «el Espíritu del Mundo a caballo» al ver a Napoleón en Jena, sabía que el mismo Napoleón no era consciente de ser la encarnación del Espíritu, sabía que éste actuaba al margen de la normal mezcla humana de metas a corto plazo, deseos, y pasiones; para HEIDEGGER, no obstante, es el mismo Ser el que, *siempre cambiante,* se manifiesta en el pensamiento del actor de manera que *la acción y el pensamiento* coinciden. «Si actuar quiere decir echar una mano a la esencia del Ser, entonces el pensamiento es verdaderamente actuación. Esto es, preparación (levantando una morada) para la esencia del Ser en medio de entes que permita que el Ser se trasponga a sí mismo y a su esencia en el discurso. Sin el discurso, el simple hacer adolece de la dimensión en la que pueda llegar a ser efectivo y seguir direcciones. El discurso, sin embargo, no es nunca una simple expresión del pensamiento, del sentimiento, de la volición. El discurso es la dimensión original en la que el ser humano es capaz de responder a las exigencias del Ser, y al responder, pertenecerle. El pensamiento es la actualización de esa correspondencia original» (74).

En términos de un mero cambio de los puntos de vista, uno estaría tentado de ver en la posición de HEIDEGGER la justificación del viraje aforístico que dictara VALÉRY de DESCARTES: *«"L'homme pense, donc je suis" - dit l'univers»* («el hombre piensa, luego soy, dice el universo») (75). La interpretación es, en efecto, tentadora, puesto que HEIDEGGER se mostraría ciertamente de acuerdo con lo que dijera VALÉRY: *«Les événements ne sont que l'écume des choses»* («Los acon-

(73) *The Will to Power*, n.° 90, pág. 55.

(74) *Die Technik und die Lehre,* Pfullingen, 1962, pág. 40.

(75) Tomado de Jean BEAUFRET *Dialogue avec Heidegger,* Paris, 1974, vol. III, pág. 204.

tecimientos no son más que la espuma de las cosas»). No se mostraría de acuerdo, sin embargo, con el pensamiento de VALÉRY de que lo que realmente es —la subyaciente realidad cuya superficie es simple espuma—, es la realidad estable de un Ser sustancial, inmodificable en última instancia. Y, ni antes ni después del «cambio», tampoco se hubiese mostrado de acuerdo con que «lo nuevo es, por definición, la parte perecedera de las cosas» («*Le nouveau est, par définition, la partie périssable des choses*») (76).

Después de que volviera a interpretar el giro, HEIDEGGER ha insistido en la continuidad de su pensamiento, en el sentido de que *El Ser y el Tiempo* era una necesaria preparación que contenía ya, de una manera provisional, la principal dirección de su obra posterior. Y, efectivamente, esto es cierto en buena medida, aunque tiende a desradicalizar el posterior giro y las consecuencias implícitas obviamente en él de cara al futuro de la filosofía. Empecemos con las consecuencias más llamativas que pueden encontrarse en la obra posterior; a saber, en primer lugar, la noción de que el pensamiento solitario en sí mismo constituye la única acción relevante en el registro fáctico de la historia; y en segundo lugar, la idea de que pensamiento (*thinking*) es lo mismo que agradecimiento (*thanking*) (y no sólo por razones etimológicas). Después de esto, intentaremos seguir el desarrollo de algunos conceptos claves en *El Ser y el Tiempo* y ver lo que sucede con ellos. Los tres términos clave que propongo son Cura, Muerte y Sí Mismo.

La *Cura* —en *El Ser y el Tiempo*, el modo fundamental del interés existencial del hombre por su propio ser— no desaparece simplemente en favor de la Voluntad, con la que comparte obviamente un cierto número de características; modifica su función radicalmente. Casi pierde su relación consigo mismo, su preocupación con el propio ser del hombre, y, junto con eso, el modo de «ansiedad» provocado cuando el mundo en que es «arrojado» el hombre se revela como «nada» para un ser que sabe de su propia mortalidad —«*das nackte Das im Nichts der Welt*», «el desnudo Eso en la Nada del mundo» (77).

(76) VALÉRY: *Tel quel*, en *Oeuvres de Paul Valéry*, Pléiade edit., Dijon, 1960, vol. II, pág. 560.

(77) *Sein und Zeit*, n.° 57, págs. 276-277.

Ya no se enfatiza el *Sorge* como inquietud o preocupación consigo mismo, sino el *Sorge* como *tener cuidado,* y no de sí mismo sino del Ser. El hombre que «tenía cuidado» (*Platzhalter*) de la Nada y por tanto estaba abierto a la revelación del Ser, deviene ahora el «guardián» (*Hüter*) o «guía» (*Hirte*) del Ser, y su discurso ofrece morada al Ser.

Por otro lado, la *Muerte,* que originalmente era real para el hombre sólo como posibilidad extrema —«si fuese actualizada (por ejemplo, en el suicidio), el hombre perdería obviamente la posibilidad que tiene de existir ante la muerte» (78)—, deviene ahora el «sepulcro» que «recoge», «proteje» y «pone a salvo» la esencia de los mortales, de aquellos que son mortales no porque sus vidas tengan un final, sino porque estar-muerto pertenece a su ser más interior (79). (Estas descripciones que suenan extrañas se refieren a experiencias que son bien conocidas, testimoniadas, por ejemplo, en el antiguo adagio *de mortuis nil nisi bonum.* No es la dignidad de la muerte como tal la que nos produce temor; sino, más bien, el curioso cambio de la vida a la muerte que marca la personalidad del muerto. En el recuerdo —la forma que tienen los mortales vivientes de pensar en sus muertos— es como si todas las cualidades no esenciales pereciesen con la desaparición del cuerpo en el que se encarnaron. Los muertos son «sepultados» en el recuerdo como preciosas reliquias de ellos mismos.)

Finalmente, nos encontramos con el concepto del Sí Mismo; y el cambio que sufre este concepto en el «giro» es de lo más inesperado y tiene las mayores consecuencias. En *El Ser y el Tiempo,* el término «Sí Mismo» es la «respuesta a la pregunta ¿Quién (es el hombre)?», para distinguirlo de la pregunta de Qué es él; el Sí Mismo es el término para la existencia del hombre como algo distinto de cualesquiera que sean las cualidades que el hombre pueda poseer. Esta existencia, el «auténtico ser un Sí Mismo», se deriva polémicamente del «Ellos» (*«Mit dem Ausdruck "Selbst" antworten wir auf die Frage nach dem Wert des Daseins... Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man»*) (80). Modificando el «Ellos» de la vida cotidiana en el «ser uno mismo», la existencia humana pro-

(78) *Ibid.,* n.° 53, pág. 261.
(79) *Vorträge und Aufsätze,* págs. 177 y 256.
(80) N.° 54, pág. 267.

duce un «*solus ipse*», y HEIDEGGER habla en este contexto de un «solipsismo existencial», esto es, de la actualización del *principium individuationis,* una actualización que hemos encontrado en otros filósofos como una de las funciones esenciales de la Voluntad. HEIDEGGER lo había adscrito originalmente a la Cura, su anterior término para designar el órgano que tiene el hombre para el futuro (81).

Para subrayar la similitud entre la Cura (anterior al «giro») y la Voluntad en una presentación moderna, volvamos a BERGSON, quien —ciertamente sin estar influido por anteriores pensadores, aunque siguiendo la inmediata evidencia de la Consciencia— había dispuesto, tan sólo unas pocas décadas antes que HEIDEGGER, la coexistencia de dos sí mismos, uno social (el «Ellos» de HEIDEGGER) y otro «fundamental» (el «auténtico» de HEIDEGGER). La función de la Voluntad es «recobrar esta fundamental mismidad» sacándola de «las exigencias de la vida social en general, y del lenguaje en particular; esto es, del lenguaje hablado ordinariamente en el cual toda palabra tiene ya un «significado social» (82). Se trata de un lenguaje de cliché, necesario para la comunicación con los demás en un «mundo exterior completamente distinto (de nosotros mismos), que es propiedad común de todos los seres conscientes». La vida en común con los demás ha creado su propio tipo de habla que conduce a la transformación de «una segunda mismidad... que oscurece a la primera». La tarea de la filosofía es conducir esta mismidad social hacia atrás, «hacia la mismidad real y concreta... cuya actividad no puede ser comparada a la de cualquier otra fuerza», porque esta fuerza es lograda *espontaneidad* de la cual «cada uno de nosotros posee conocimiento inmediato» obtenido sólo a través de la observación inmediata de uno mismo por uno mismo (83). Y BERGSON, muy en línea con NIETZSCHE y también, por así decirlo, sintonizando con HEIDEGGER, encuentra la «prueba» de esta espontaneidad en el hecho de la creatividad artística. El llegar a la existencia de una obra de arte no puede ser explicado mediante causas que anteceden como si lo que ahora es real hubiese sido latente o potencial antes, bajo la forma de causas externas o de motivos interiores: «Cuando un músico com-

(81) *Ibid.*, n.° 41, pág. 187, y el n.° 53, pág. 263.
(82) BERGSON: *Time and Free Will*, págs. 128-130, 133.
(83) *Ibid.*, págs. 138-143; *cfr.* pág. 183.

pone una sinfonía, ¿era posible su obra antes de ser real?» (84). HEIDEGGER está completamente en línea con la idea general cuando escribe en el volumen I de su *Nietzsche* (esto es, antes del «giro»): «Querer significa siempre llevar a uno mismo a la mismidad de uno... Al realizar una volición, nos encontramos nosotros mismos como quienes somos auténticamente...» (85).

Con todo, ésta es la única afinidad que puede pretenderse entre HEIDEGGER y sus inmediatos predecesores. No se menciona la creatividad artística —exceptuando una observación marginal sobre el discurso poético «como posible revelación de la existencia» (86)— en parte alguna de *El Ser y el Tiempo*. En el volumen I de *Nietzsche*, se menciona dos veces la tensión y la relación estrecha que existe entre poesía y filosofía, entre el poeta y el filósofo, pero no en el sentido de NIETZSCHE o de BERGSON de la creatividad consumada (87). Por el contrario, el Sí Mismo en *El Ser y el Tiempo* se pone de manifiesto en «la voz de la consciencia», la cual hace volver al hombre desde su embrollo cotidiano al «*man*» (en alemán, «uno», o «ellos»), y en que la consciencia, en su llamada, se revela como «culpa» humana, una palabra (*Schuld*) que en alemán significa ser culpable de (ser responsable de) algún hecho y tener deudas en el sentido de deberle algo a alguien (88).

El principal punto en la «idea de culpa» de HEIDEGGER es que la existencia humana es culpable en la medida que «existe fácticamente»; «no necesita llegar a ser culpable de algo por medio de omisiones o comisiones (es evocada para) actualizar verdaderamente lo "culpable" que es de cualquier forma» (89). (Parece que nunca se le ocurrió a HEIDEGGER que, haciendo igualmente culpables a todos los hombres que escuchan la «llamada de la consciencia», estaba proclamando realmente la inocencia universal: allí donde todo el mundo es culpable, nadie lo es.) Esta culpabilidad existencial —dada por la existencia humana— se establece de dos formas. Inspirado por el

(84) BERGSON: *Creative Mind*, trad. por MABELLE L. ANDISON, New York, 1946, págs. 27 y 22.

(85) Págs. 63-64.

(86) N.° 34, pág. 162.

(87) Págs. 329 y 470-471.

(88) N.° 54-59. Ver especialmente págs. 268 y ss.

(89) *Ibid.*, n.° 58, pág. 287.

«aquel que actúa llega a ser siempre culpable», de GOETHE, HEIDEGGER muestra que toda acción, al actualizar una sencilla posibilidad, liquida de un golpe todas las demás entre las que habría escogido. Todo logro implica un número de omisiones. Y más importante, sin embargo, el concepto de «ser arrojado al mundo» implica ya que la existencia humana *debe* su existencia a algo que no es ella misma; está en deuda en virtud de su misma existencia: *Dasein* —la humana existencia en cuanto que *es*— «ha sido arrojada; está allí, pero *no* ha sido llevada allí por ella misma» (90).

La consciencia exige que el hombre acepte esa «deuda»; y aceptar significa que el Sí Mismo se lleve a sí mismo a una especie de «actuación» (*handeln*) que es polémicamente entendida como lo opuesto de las «estrepitosas» y visibles acciones de la vida pública —la mera espuma sobre lo que verdaderamente es. Esta actuación es silenciosa, un dejar el propio yo actuar en su deuda»; y esta «acción» completamente interior en la que el hombre se abre a sí mismo a la auténtica realidad de ser arrojado (91) sólo puede existir en la actividad del pensamiento. Probablemente ésta sea la razón por la que HEIDEGGER, a lo largo de toda su obra, «evitó adrede» (92) enfrentarse con la acción. Pero lo que más sorprende en su interpretación de la consciencia es la vehemente denuncia de «la interpretación ordinaria de la consciencia» que la ha entendido siempre como una especie de soliloquio, el «diálogo silencioso del yo consigo mismo». Tal diálogo, sostiene HEIDEGGER, sólo puede ser explicado como un intento no auténtico de autojustificación ante las demandas del «Ellos». Resulta esto de lo más sorprendente debido a que HEIDEGGER, en un contexto diferente —y, por cierto, tan sólo marginalmente—, habla de «la voz del amigo que toda Dasein (humana existencia) porta con ella» (93).

No importa cuán extraño y, en un análisis final, cuán despreocupado por la evidencia fenomenológica pueda resultar ser el análisis de la consciencia que realiza HEIDEGGER; la ligazón de la existencia humana con los hechos consumados implícitos en el concepto de una deuda primordial contiene, ciertamente, la primera indicación de su pos-

(90) *Ibid.*, pág. 284.
(91) *Ibid.*, n.° 59-60, pág. 294-295.
(92) *Ibid.*. n.° 60, pág. 300.
(93) *Ibid.*, n.° 34, pág. 163.

terior identificación de pensamiento y agradecimiento. La llamada de la consciencia logra realmente recobrar el si mismo individualizado (*vereinzeltes*) sacándolo del envolvimiento en los acontecimientos que determinan las actividades cotidianas de los hombres asi como el curso de la historia registrada en documentos —*l'écume des choses.* Evocado, el si mismo se vuelve ahora hacia un pensamiento que expresa gratitud por que el «desnudo Eso» haya sido dado completamente. El hecho de que la actitud del hombre, confrontada con el Ser, deberia ser *agradecida* puede contemplarse como una variante del *thaumazein* de PLATÓN, el principio iniciador de la filosofía. Hemos tratado con ese prodigio *digno de admiración,* y no resulta chocante ni sorprendente encontrarlo en un contexto moderno; sólo tenemos que pensar en el elogio que hace NIETZSCHE de los «que dicen Si», o volver nuestra atención desde las especulaciones académicas a algunos de estos grandes poetas del siglo. Estos muestran al menos cuán sugestiva puede ser semejante afirmación en tanto que una solución para la aparente insensatez de un mundo completamente secularizado. He aqui dos lineas del ruso Osip MANDELSTAM, escritas en 1918:

> «Recordaremos en las frias aguas de Lethe
> que la tierra ha valido para nosotros mil cielos.»

Esos versos pueden ser fácilmente igualados por un cierto número de lineas escritas por Rainer Maria RILKE en las *Duino Elegies,* escritas aproximadamente por el mismo tiempo; recojamos algunas:

> Erde du liebe, ich will. Oh glaub es bedürfte
> Nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen.
> Einer, ach ein einziger ist schon dem Blute zu viel.
> Namenlos bin ich zu dir entschlossen von weit her,
> Immer warst du im Recht...
>
> Tierra, querida tierra, quiero. Oh, créeme, ya no
> necesitas primaveras para ganarme: una sola,
> sólo una, es ya más de lo que puede perdurar mi sangre.
> He sido ahora tuyo sin hablar durante épocas y épocas.
> Tú estabas siempre en lo cierto...

(Novena Elegia)

Y, por último, a modo de recordatorio, citaré de nuevo lo que W. H. AUDEN escribiera unos veinte años después:

No comprendo
ese singular mandato.
Bendice lo que está por venir,
que tiene que ser obedecido, ya que,
¿para qué he sido hecho,
para estar de acuerdo o en desacuerdo?

Quizá esos ejemplos testimoniales no académicos de los dilemas del último estadio de la época moderna puedan explicar lo llamativa que la obra de HEIDEGGER ha sido para una élite de la comunidad intelectual a pesar del casi unánime antagonismo que hizo surgir en las universidades desde la aparición misma de *El Ser y el Tiempo*.

Pero lo que hay de cierto en la coincidencia de pensamiento y agradecimiento, es difícilmente cierto en lo concerniente a la fusión de actuación y pensamiento. Lo que se produce con HEIDEGGER no es sólo la eliminación de la división sujeto-objeto con el fin de desubjetivizar el Ego cartesiano, sino la verdadera fusión de los cambios en la «Historia del Ser» (*Seinsgeschichte*) con la actividad de pensamiento en los pensadores. «La Historia del Ser» inspira y guía secretamente lo que sucede en la superficie, en tanto que los pensadores, ocultos y protegidos por el «Ellos», responden y actualizan el Ser. Se ha encarnado aquí plenamente el concepto personificado cuya fantasmagórica existencia originó el último gran avivamiento de la filosofía en el idealismo alemán; hay Alguien que actúa al margen del significado oculto del Ser, y así provee al desastroso curso de los acontecimientos de una contra-corriente de saludabilidad.

Este Alguien, el pensador que se ha apartado gradualmente de querer «dejarlo estar», es realmente el «auténtico Sí Mismo» de «*El Ser y el Tiempo*», que ahora escucha la llamada del Ser en vez de la llamada de la Consciencia. Al contrario que el Sí Mismo, el pensador no es convocado por él mismo para su Sí Mismo; con todo, «oír la llamada auténticamente significa una vez más introducirse uno mismo en la actuación fáctica» («*sich in das faktische Handeln bringen*») (94). En este contexto, el «giro» significa que el Sí Mismo ya

(94) *Ibid.*, n.º 59, pág. 294.

no actúa en sí mismo (lo que ha sido abandonado es el *In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst*) (95), sino que, obediente al Ser, decreta a través del pensamiento consumado la contra-corriente del Ser que subyace a la «espuma» de los seres —las meras apariencias cuya corriente es dirigida por la voluntad de poder.

Reaparece aquí el «Ellos»; pero su principal característica ya no es el «hablar ocioso» (*Gerede*); es la destructividad inherente a la volición.

Lo que ha ocasionado este cambio es una radicalización decisiva tanto de la tensión de la antigüedad entre pensamiento y volición (para ser resuelta con el «Querer-no-querer»), como del concepto personificado, que hace su aparición en su forma más articulada en el «Espíritu del Mundo» de HEGEL, ese fantasmal Nadie que otorga significado a lo que fácticamente *es*, aunque en sí mismo carezca de significado y *sea* contingente. Con HEIDEGGER, este Nadie, actuando descaradamente a espaldas de los hombres actuantes, ha encontrado ahora una encarnación de sangre y cuerpo en la existencia del pensador, quien actúa en tanto que no hace nada; una persona, ciertamente, e incluso identificable como «Pensador» —lo cual, sin embargo, no significa su vuelta al mundo de las apariencias. Sigue siendo el *«solus ipse»* en el «solipsismo existencial»; sólo que ahora el destino del mundo, la Historia del Ser, ha llegado a depender de él.

Hasta aquí hemos estado siguiendo las propias y repetidas demandas de HEIDEGGER de que se preste la debida atención al continuo desarrollo de su pensamiento incluso desde *El Ser y el Tiempo,* a pesar del «giro» que tuvo lugar a mediados de los treinta. Hemos confiado también en sus propias interpretaciones del viraje a lo largo de finales de los treinta y principios de los cuarenta, interpretaciones confirmadas estrecha y coherentemente por sus numerosas publicaciones de los años cincuenta y sesenta. Pero existe otra interrupción, quizá todavía más radical, en su vida así como en su pensamiento; hasta el punto que yo pueda conocer, nadie, ni el mismo HEIDEGGER, le ha prestado pública atención.

Esta interrupción coincidió con la catastrófica caída de la Alemania nazi y con las propias serias dificultades que tuvo con la comunidad académica y con las autoridades de ocupación en el tiempo inme-

(95) *Ibid.*, n.º 59-60, pág. 295.

diatamente subsiguiente. Durante un periodo de tiempo de aproximadamente cinco años fue tan efectivamente silenciado que, entre sus obras publicadas, sólo existen dos largos artículos —la *Carta sobre el Humanismo,* escrita en 1946 y publicada en Alemania y Francia en 1947, y *«El Fragmento de Anaximandro» («Der Spruch des Anaximander»),* también escrito en 1946 y publicado como el último ensayo de *Holzwege* en 1950.

De estos, la *Carta sobre el Humanismo* contiene un elocuente resumen y una inmensa clarificación del cambio interpretativo que dio al original viraje, mientras que *«El Fragmento de Anaximandro»* es de un carácter diferente: presenta una nueva e inesperada perspectiva sobre toda la presentación del problema del Ser. Las principales tesis de este artículo, que yo intentaré ahora bosquejar, no fueron jamás desarrolladas hasta el final ni plenamente explicadas en su obra posterior. HEIDEGGER menciona, en una nota para su publicación en el *Holzwege,* que el artículo era un fragmento de un «tratado» (*Abhandlung*) escrito en 1946, el cual lamentablemente nunca ha sido publicado.

En lo que a mí respecta, resulta obvio que esta nueva perspectiva, tan aislada del resto de su pensamiento, debe haber emergido de otro cambio de «modo» de no menor importancia que el cambio que se produjo entre el primer y segundo volumen de la obra sobre NIETZSCHE —el giro desde la «Voluntad de Poder» como Voluntad-de-querer hasta la nueva *Gelassenheit,* la serenidad del «dejar ser», y la paradójica «Voluntad-de-no-querer». El alterado modo reflejaba el desastre alemán, el «punto cero» (como lo llamara Ernst JÜNGER), que durante unos pocos años pareció prometer un nuevo comienzo. En la interpretación que hace HEIDEGGER: «¿Estamos situados en el mismo crepúsculo de la transformación más monstruosa que nuestro planeta haya experimentado...? (ó) ¿contemplamos la caída de una noche que anuncia un alba nueva?... ¿*Somos* los razagados... y al mismo tiempo los precursores del amanecer de una era totalmente diferente, la cual ya ha dejado atrás nuestras representaciones historiográficas contemporáneas de la historia?» (96).

---

(96) Uso y cito todo el tiempo la traducción de David FARRELL KRELL publicada en *Arion,* Nueva Serie, vol. I, n.° 4, 1975, págs. 580-581.

Es el mismo modo en que JASPERS se expresara en un famoso simposio celebrado en Ginebra el mismo año: «Vivimos como si estuviésemos llamando a unas puertas que todavía están cerradas... Lo que hoy sucede fundará y establecerá quizá algún día un mundo» (97). Este modo de esperanza desapareció rápidamente en la veloz reanimación económica y política alemana partiendo del «punto cero»; enfrentados con la realidad de la Alemania de ADENAUER, ni HEIDEGGER ni JASPERS explicaron jamás sistemáticamente lo que muy pronto les parecería que era una absoluta interpretación errónea de la nueva era.

Con todo, en el caso de HEIDEGGER, tenemos el artículo de Anaximandro con sus persistentes ligazones con otra posibilidad de especulación ontológica, ligazones que están medio ocultas en las consideraciones filológicas altamente técnicas del texto griego (el cual es más bien oscuro y probablemente corrupto); a partir de ellas, arriesgaré una exégesis de esta fascinante variante de su filosofía. En la literal y provisional traducción de HEIDEGGER, el breve texto griego reza así: «Pero aquello de donde surgen las cosas (*genesis*) hace también que pasen de largo (*phthora*), de acuerdo con lo que es necesario; pues las cosas hacen justicia (*dikēn didonai*) y se imponen penas (*tisin*) unas a otras por su injusticia (*adikia*), de acuerdo con la ordenanza del tiempo» (98). El tema, pues, es el llegar-a-ser y el pasar-de-largo de todo lo que es. Mientras que lo que es, *es*, «persiste» en el presente «entre una doble ausencia», su llegada y su partida. Durante las ausencias, permanece oculto; está al descubierto sólo en la corta duración de su apariencia. Al vivir en un mundo de apariencias, todo lo que conocemos o podemos conocer es un «movimiento que permite que todo ser emergente abandone el encubrimiento y prosiga hasta el descubierto», quedándose allí durante un tiempo hasta que «se dé

---

(97) La cita completa, desde la cual cito con mi propia traducción, reza como sigue: «*Wir leben... als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreuung sich begegnet*». Supongo que el discurso de Ginebra fue publicado en la revista *Wandlung*, pero yo lo he sacado del Prefacio a *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, una colección de ensayos que escribí durante los años cuarenta.

(98) «The Anaximander Fragment». *Arion*, pág. 584.

la vuelta abandonando el descubierto, y dirigiéndose para recogerse en el encubrimiento» (99).

Esta descripción no especulativa, estrictamente fenomenológica, está en clara contradicción con la forma usual que HEIDEGGER tenía de enseñar una diferencia ontológica de acuerdo con la que *a-lētheia,* la verdad entendida como No-ocultamiento o No-encubrimiento, está siempre en el lado del Ser; en el mundo de las apariencias, el Ser se revela únicamente en la pensante respuesta del hombre en términos de lenguaje. Tal y como se lee en la *Carta sobre el Humanismo,* «El lenguaje es la morada del Ser» («*Die Sprache [ist] zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens*») (100). En la exégesis del fragmento de Anaximandro, el no encubrimiento no es la verdad; pertenece a los seres que llegan de y parten hacia un Ser oculto. Lo que difícilmente puede haber provocado este viraje, aunque seguramente lo haya facilitado, es el hecho de que los griegos, en especial los presocráticos, pensaron a menudo en el Ser como *physis* (naturaleza), cuyo significado original procede de *phyein* (crecer), esto es, salir de la oscuridad y llegar a la luz. Anaximandro, dice HEIDEGGER, pensaba en *genesis* y *phthora* en términos de *physis,* «como vias de crecimiento y declive luminoso» (101). Y *physis,* siguiendo un fragmento muy conocido de HERACLITO, «gusta de ocultarse» (102).

Aunque HEIDEGGER no menciona el fragmento de HERÁCLITO en el articulo de Anaximandro, parece como si sus principales tesis estuviesen inspiradas por HERÁCLITO antes que por Anaximandro. El contenido especulativo es de una importancia capital; allí, se le da la vuelta a la relación en la diferencia ontológica, y esto aparece claro en las siguientes frases: «El no encubrimiento de los seres, la brillantez que (el Ser) les garantiza, oscurece la luz del Ser»; pues «*el Ser se recoge al revelarse en los seres*» («*Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt*») (103). La frase que he escrito en cursiva está acentuada en el texto al ser repetida enfáticamente. En el original alemán, su inmediata plausibilidad reposa enteramente sobre la

(99) *Ibid.,* pág. 596.

(100) «Brief über den "Humanismus"», ahora en *Wegmarken,* Frankfurt, 1967, pág. 191.

(101) «The Anaximander Fragment», *Arion,* pág. 595.

(102) Frag. 123.

(103) Pág. 591.

relación afín de *verbergen* (ocultar, encubrir) con *bergen* (escudar y refugiar) y *entbergen* (revelar). Si queremos explicar el contenido especulativo de semejante afinidad como la construyera HEIDEGGER, podemos resumirlo como sigue: el devenir y el ir, el aparecer y el desaparecer de los seres empieza siempre con una revelación que es un *ent-bergen,* la pérdida del refugio (*bergen*) original que habia sido garantizado por el Ser; el ser, entonces, «permanece un tiempo» en la «brillantez» de la revelación, y termina por retornar al escudo protector del Ser en su encubrimiento: «Es de suponer que Anaximandro hablara de *genesis* y de *phthora* (generación y declive)... (esto es) *genesis estin* (que es la forma en que me gustaria que se leyese) y *phthora ginetai,* ''llegar-a-ser *es*'', y ''pasar-de-largo llega a-ser''» (104).

En otras palabras, indudablemente existe una cosa tal como devenir; todo lo que conocemos ha devenido, ha surgido de alguna previa oscuridad y ha salido a la luz del día; y este devenir hace que supere su ley en tanto que permanece: su continuidad es al mismo tiempo su pasar de largo. El Devenir, la ley que gobierna a los seres, es ahora lo opuesto del Ser; cuando, al pasar, cesa el devenir, cambia de nuevo en ese Ser de cuya oscuridad protectora y encubridora salió originalmente. En este contexto especulativo, la diferencia ontológica consiste en la diferencia entre Ser, en el sentido de acusada duración, y devenir. Al recogerse, el «Ser alcanza su verdad» y la protege; la protege contra la «brillantez» de los seres que «oscurece la luz del Ser» a pesar incluso de que, originalmente, el Ser haya garantizado esta brillantez. Esto conduce a la siguiente afirmación aparentemente paradójica: «(El Ser) al proveer el no encubrimiento de los seres (establece) el encubrimiento del Ser» (105).

En el transcurso de esta especulación se pone de manifiesto el giro de la aproximación común de HEIDEGGER a la «pregunta por el Ser» (*die Seinsfrage*) y «el olvido del Ser» (*Seinsvergessenheit*). Ya no se trata de una genuina falta de autenticidad o de cualquier otra particularidad de la existencia humana que hace que el hombre «olvide» al Ser abandonándose en el «*man*» (el alemán para la pluralidad de «Ellos»); ni tampoco hace eso porque esté distraído debido a la su-

(104) *Ibid.*, pág. 596.
(105) *Ibid.*, pág. 591.

perabundancia de meros entes. «El olvido del Ser pertenece a la autoveladora esencia del Ser... la historia del Ser (y no la historia de los hombres en la filosofía en general o en la metafísica en particular) empieza con el olvido del Ser, puesto que el Ser —junto con su esencia, su distinción de los seres— se guarda para sí mismo» (106). Mediante el extrañamiento del Ser del reino de los seres, estos entes, cuyo no encubrimiento ha sido provocado por él, «vagan a la deriva», y este *vagar* constituye «el reino del error... el espacio en el que la historia se desarrolla... *Sin este vagar no habría conexión alguna entre destino y destino: no habría historia*» (107).

Resumamos: Todavía estamos confrontando la diferencia ontológica, la separación categorial del Ser y los seres; pero esta separación ha adquirido, como si dijésemos, una especie de historia con un principio y un final. En el comienzo, el Ser se revela en los seres, y la revelación da origen a dos movimientos opuestos: el Ser se recoge dentro de sí mismo, y los seres son «dejados a la deriva» para constituir el «reino (en el sentido del reino de un príncipe) del error». Este reino de error es la esfera de la historia común humana, donde los destinos fácticos son conectados y forman un coherente contorno a través del «vagar». En este esquema, no hay lugar para una «Historia del Ser» (*Seinsgeschichte*) erigida a espaldas de los hombres actuantes; el Ser, escudado en su encubrimiento, carece de historia, y «toda época de la historia del mundo es una época de vagabundeo». Sin embargo, el mismo hecho de que el *continuum* temporal en el reino histórico se quiebre en diferentes eras indica que la decisiva deriva de los entes ocurre también en épocas; y en el esquema de HEIDEGGER parece existir un momento privilegiado, el momento de transición de una época a la siguiente, el paso de destino a destino, en el que el Ser *qua* Verdad interrumpe el *continuum* de error, en el que la «esencia del Ser de la época reclama la naturaleza estática del *Dasein*» (108). El pensamiento puede responder a esta demanda reconociendo «la demanda del destino»: esto es, el espíritu de toda una edad puede llegar a «estar atento a lo que es destinado» en vez de sentirse perdido en las errabundas particularidades de los asuntos humanos cotidianos.

(106) *Ibid.*, pág. 618.
(107) *Ibid.*, pág. 591. La cursiva es mía.
(108) *Ibid.*, pág. 592.

En ningún lugar de este contexto menciona HEIDEGGER conexión alguna entre pensamiento y agradecimiento, y se da perfecta cuenta de las conclusiones posiblemente pesimistas, «por no decir nihilistas», que pueden extraerse de una interpretación que se ajustaría bien a una comprensión de la experiencia griega en su nivel más profundo sólo en los casos de BURCKHARDT y NIETZSCHE (109). Y asimismo, vale la pena señalar que HEIDEGGER no parece estar interesado en absoluto en subrayar la tensión existente en la estrecha relación entre filosofía y poesía. Por el contrario, concluye el artículo con algo que no ha dicho en ninguna otra parte: «Si la esencia del hombre consiste en pensar la verdad del Ser (esto es importante: un Ser ahora que se ha retirado, que está velado y oculto), entonces el pensamiento debe poetizar sobre el enigma del Ser» (*«am Rätsel des Seins dichten»*) (110).

He hecho mención de pasada al radical cambio del concepto de muerte que se aprecia en los tardíos escritos de HEIDEGGER, donde la muerte aparece como el salvador último de la esencia del hombre, el *Gebirg des Seins in dem Spiel der Welt,* «el abrigo del Ser en el juego del mundo» (111). Y he intentado explicar, y de alguna forma justificar, lo extraño de esto a través de algún testimonio bien conocido de ciertas experiencias familiares, hasta donde puedo conocer, que nunca han sido conceptualizadas. En el artículo de Anaximandro, la palabra «muerte» no aparece, pero el concepto está naturalmente presente de una forma muy clara en la noción de vida entre dos ausencias, antes de nacer y después de alejarse en la muerte. Tenemos aquí una clarificación conceptual de la muerte como el refugio para la esencia de la existencia humana, cuya presencia temporal, transitoria, es entendida como la estancia entre dos ausencias y una permanencia en el reino de lo errático. Pues la fuente de este «vagar» —y aquí podemos ver naturalmente en qué medida esta variante no es más que una simple variación de las convicciones filosóficas básicas y duraderas de HEIDEGGER— es el hecho de que de un ser que «permanece durante un tiempo en presencia» entre dos ausencias y posee la capacidad de trascender su propia presencia, puede decirse de él que

(109) *Ibid.*, pág. 609.
(110) *Ibid.*, pág. 626.
(111) Poema no publicado, escrito alrededor de 1950.

está verdaderamente «presente (sólo) en la medida en que se permite a sí mismo pertenecer al no-presente» (112).

Tiene una oportunidad de lograrlo si se ajusta al momento de la época, en la transición entre épocas, cuando los destinos históricos cambian y se manifiesta al pensamiento la verdad que subyace a la siguiente era de vagabundeo. Surge aquí también la Voluntad como destructora, aunque no con ese nombre: es «el ansia de persistir», «de agarrarse» al desordenado apetito que tienen los hombres «de pegarse a ellos mismos». De esta forma, hacen mas que errar: «Permanecer persistiendo... es una insurrección en nombre de perdurar» (113). La insurrección se dirige contra el «orden» (*dikē*); crea el «desorden» (*adikia*) permitiendo el «reino de lo errático».

Estas afirmaciones nos hacen regresar a un terreno conocido, como parece evidenciarse cuando leemos que el desorden es «trágico» y no una cosa de la que se pueda hacer responsable al hombre. Ciertamente, no hay ya «llamada de la consciencia» alguna emplazando al hombre a que retroceda a su auténtica mismidad, a la idea de que, sin importar lo que haya hecho o dejado de hacer, ya era *schuldig* («culpable»), puesto que su existencia era algo que «adeudaba» una vez que había sido arrojado al mundo. Pero, así como en *El Ser y el Tiempo* este sí mismo «culpable» podía salvarse al anticipar su muerte, de la misma forma aquí el «errático» *Dasein*, al «permanecer cierto tiempo» en el presente reino de lo errático, puede, a través de la actividad de pensar, reunirse con lo que está ausente. Pese a ello, existe la diferencia de que aquí el ausente (el Ser en su retiro perdurable) carece de historia en el reino de lo errático, y pensamiento y acción no coinciden. Actuar es errar, extraviarse. Deberíamos considerar, asimismo, cómo la primera definición del ser-culpable en tanto que rasgo primario del *Dasein*, independiente de cualquier acto específico, ha sido reemplazado por «errar» como la decisiva marca de toda la historia humana. (Ambas formulaciones, incidentalmente y para el lector alemán, son una curiosa reminiscencia de lo que dijera

(112) Pág. 611.
(113) *Ibid.*, pág. 609.

GOETHE: «*Der Handelnde wird immer schuldig*», y «*Es irrt der Mensch solang er strebt*») (114).

Podemos añadir a esas distintivas repeticiones del sí mismo los siguientes fragmentos tomados del artículo de Anaximandro: «Todo pensador depende de la dirección del Ser. El alcance de esta dependencia determina la libertad ante influencias irrelevantes» (115) —HEIDEGGER alude claramente con esto a los acontecimientos fácticos cotidianos originados por los erráticos hombres. Cuando colocamos estas correspondencias juntas, parece como si estuviésemos contemplando aquí una simple variación de la enseñanza básica de HEIDEGGER.

Aunque esto puede ser así, resulta obvio que la interpretación que acabo de hacer es muy tentadora; posiblemente no pueda ser un sustituto del tratado que se quedó sin ser publicado y del que el ensayo de Anaximandro era originalmente una parte. En nuestro actual estado del conocimiento del texto, el todo de la cosa sigue siendo muy dudoso. Pero, aunque lo veamos como una variante o una modificación, lo cierto es que la denuncia que hace HEIDEGGER del instinto de auto-conservación (común a todas las cosas vivientes) como una intencionada rebelión contra el «orden» de la Creación en cuanto tal es tan rara en la historia de las ideas que me gustaría citar aquí la única declaración similar que creo que existe; se trata de tres líneas poco conocidas de GOETHE pertenecientes a un poema escrito alrededor de 1821 bajo el título de «*Eins und Alles*»:

Das Ewige regt sich fort in allem:
denn alles muss in Nichts zerfallen,
wenn es im Sein beharren will.

Lo Eterno opera en y agita todo;
pues todo debe caer en la Nada,
si quiere persistir en el Ser.

---

(114) Para evitar malas interpretaciones: ambas citas son tan bien conocidas que forman parte de la lengua alemana. Toda persona que hable alemán pensará espontáneamente de esta forma sin que necesariamente haya sido influida por GOETHE

(115) Pág. 623.

16. El abismo de la libertad y el *novus ordo seclorum*

Ya al iniciar estas deliberaciones previne sobre la inevitable imperfección de todos los exámenes críticos de la facultad de volición. Una imperfección que resulta más bien obvia, pero que es fácil pasar por alto cuando se discuten los argumentos y contra-argumentos específicos: simplemente, que toda *filosofía* de la Voluntad es concebida y articulada no por hombres de acción, sino por filósofos, los «pensadores profesionales» que diría KANT, quienes, de una u otra forma, están comprometidos con el *bios theōrētikos,* y por consiguiente están más inclinados por naturaleza a «interpretar el mundo» que a «cambiarlo».

De todos los filósofos y teólogos que hemos visto, sólo Duns ESCOTO estaba dispuesto a pagar el precio de la contingencia por haber recibido el regalo de la libertad —el endeudamiento mental en el que nos encontramos a la hora de iniciar algo nuevo, algo que sabemos que igual podría no ser. No cabe duda alguna de que los filósofos se han mostrado siempre más «complacientes» con la necesidad que con la libertad debido a que, para los asuntos que traían entre manos, necesitaban una *tranquillitas animae* (LEIBNIZ), una paz de espíritu, la cual —confiando en la *acquiescentia sibi* de SPINOZA, el acuerdo de uno consigo mismo— podría ser efectivamente garantizada sólo por una aquiescencia en la ordenación del mundo. El mismo sí mismo que la actividad pensante desconsidera al retirarse del mundo de las apariencias es afirmado y asegurado por la reflexividad de la Voluntad. Así como el pensamiento prepara al sí mismo para desempeñar el rol de espectador, la volición lo modela en un «yo perdurable» que dirige todos los actos concretos de volición. Crea el *carácter* del sí mismo, y en consecuencia fue entendida algunas veces como el *principium individuationis,* la fuente de la específica identidad de la persona.

Con todo, es precisamente esta individualización originada por la Voluntad la que provoca nuevos y serios problemas a la noción de libertad. Lo individual, modelado por la voluntad y consciente de que podría ser diferente de lo que es (el carácter, al contrario de la apariencia corporal, los talentos, o las habilidades, no le viene dado al sí mismo al nacer), tiende siempre a afirmar un «yo-yo mismo» en contra de un indefinido «ellos» —todos los demás que yo, como indi-

vidualidad, *no* soy. Efectivamente, nada puede producir más temor que la noción solipsista de libertad —el «sentimiento» de que el que yo me sitúe aparte, aislado de todos los demás, se debe a la libre voluntad; de que ni nada ni nadie puede ser responsable de ello, sino soy yo mismo. La voluntad, con sus proyectos de futuro, desafía la creencia en la necesidad, la aquiescencia en el ordenamiento del mundo, a la que denomina complacencia. Sin embargo, ¿es que no está claro para cualquiera que el mundo no es, no ha sido nunca, lo que *debe* ser? Y, ¿quién sabe, o ha sabido jamás, lo que debería ser este «debe»? El «debe» es utópico; carece de un apropiado *topos* o lugar en el mundo. ¿No es preferible infinitamente para la libertad comprada al precio de la contingencia la confianza en la necesidad, la convicción de que todo es como «debería ser»? Bajo estas circunstancias, ¿no parece la libertad un eufemismo para la desolada área marcada por el «desamparo con el que (la humana existencia, el *Dasein*) ha sido abandonada a sí misma» (*«die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst»*)? (116).

Todas estas ansiedades y dificultades vienen provocadas por la Voluntad en la medida en que es una facultad mental, y por tanto reflexiva, recogida sobre sí misma —*volo me velle, cogito me cogitare*—; o, para decirlo en términos heideggerianos, por el hecho de que, existencialmente hablando, la existencia humana ha sido «abandonada a sí misma». Nada por el estilo preocupa a nuestro intelecto, a la capacidad espiritual de cognición y a su confianza en la verdad. Las capacidades cognitivas, al igual que nuestros sentidos, no se recogen sobre sí mismos; son totalmente intencionales, es decir, están totalmente absortos por el objeto intencionado. De aquí que, en una primera impresión, resulta sorprendente encontrar un sesgo similar en contra de la libertad en los principales científicos de nuestro siglo. Como ya sabemos, éstos se preocupan mucho cuando sus hallazgos demostrables en astrofísica, así como en física nuclear, hacen surgir la sospecha de que vivimos en un universo que, en palabras de EINSTEIN, está gobernado por un Dios que «juega a los dados» con él; o, como sugería HEISENBERG, que lo que contemplamos como el «mundo exterior (puede ser) sólo nuestro mundo interior vuelto del revés» (Lewis MUMFORD).

---

(116) HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, n.° 57.

Semejantes pensamientos y ocurrencias no son, naturalmente, enunciados científicos; no pretenden alumbrar verdades demostrables o tentativos teoremas que sus autores puedan esperar traducir eventualmente en proposiciones susceptibles de ser sometidas a comprobación. Son reflexiones inspiradas por un preguntarse acerca del significado; y por tanto no son menos especulativas que otros productos del yo pensante. El mismo EINSTEIN, en una observación que ha sido muy citada, dibujó con mucha claridad el límite que separaba los enunciados cognitivos de las proposiciones especulativas: «El hecho más incomprehensible de la naturaleza es el hecho de que la naturaleza es comprehensible». Casi podemos ver aquí cómo se impone el yo pensante sobre la actividad cognitiva, interrumpiéndola y atajándola con sus reflexiones. Se pone a sí mismo «fuera de servicio» con la ordinaria actividad del científico, recogiéndose sobre si mismo y contemplando meditabundo la fundamental incomprehensibilidad de lo que está haciendo el científico —una incomprehensibilidad que sigue siendo un enigma que merece la pena ser pensado a pesar de que no puede ser resuelto.

Semejantes reflexiones pueden producir diversas «hipótesis», y algunas pueden incluso producir conocimiento cuando son sometidas a prueba; en cualquier caso, su cualidad y peso dependerá de los logros cognitivos de sus autores. Con todo, difícilmente se puede negar que las reflexiones de los grandes fundadores de la ciencia moderna —EINSTEIN, PLANCK, BOHR, HEISENBERG, SCHRODINGER— han provocado una «crisis en los fundamentos de la ciencia moderna» (*Grundlagenkrise*); «y su cuestión central» (¿Cómo debe conformarse el mundo para que pueda ser conocido por el hombre?) «es tan vieja como la misma ciencia, y continúa sin tener respuesta» (117).

Parece sólo natural que esta generación de fundadores, sobre cuyos hallazgos se fundamentó la ciencia moderna, y cuyas reflexiones sobre lo que estaban haciendo originaron la «crisis en los fundamentos», debería haber sido seguida por algunas generaciones de epígonos menos distinguidos para quienes sería más sencillo responder a cuestiones incontestables, porque son menos conscientes de la linea que separa sus actividades ordinarias de sus reflexiones sobre ellas.

(117) Thomas KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, pág. 172.

Ya he hablado de la orgía del pensamiento especulativo que se produjo con la necesidad de liberar la razón de KANT para pensar más allá de la capacidad cognitiva del intelecto, los juegos que llevaban a cabo los idealistas alemanes con conceptos personificados y las exigencias hechas para el logro de la validez científica —una mudanza alejada de la «critica» de KANT.

Desde el punto de vista de la verdad científica, las especulaciones de los idealistas eran pseudo-cientificas; ahora, en el extremo opuesto del espectro, parece que está ocurriendo algo similar. Los materialistas juegan el juego de la especulación con la ayuda de las computadoras, la cibernética y la automatización; sus extrapolaciones ya no producen fantasmas como lo hacían los juegos de los idealistas, sino materializaciones parecidas a aquellas que producían las sesiones de espiritismo. Lo que es realmente llamativo en estos juegos materialistas es que sus resultados recuerden los conceptos de los idealistas. Así, el «Espíritu del Mundo». de HEGEL, ha sido materializado recientemente en la construcción de un «sistema nervioso» conformado sobre el modelo de una computadora gigante: Lewis THOMAS propone (118) que entendamos la comunidad de seres humanos en toda su extensión mundial bajo la forma de un Cerebro Gigante, intercambiando pensamientos tan rápidamente «que los cerebros de la humanidad a menudo parece que se funden, funcionalmente hablando». Con la humanidad como su «sistema nervioso», la tierra entera «se convierte así... en un organismo que alienta, compuesto de partes finamente engranadas», creciendo todas bajo la «membrana protectora» de la atmósfera del planeta (119).

Nociones como esa no son ni ciencia ni filosofía, sino ciencia-ficción; están muy difundidas, y demuestran que las extravagancias de la especulación materialista son exactamente iguales a las locuras de la metafísica idealista. El denominador común de todas estas falacias, materialista o idealista, dejando al margen que sean una derivación histórica de la idea de Progreso y su concomitante, el indemostrable ente llamado Humanidad, es que cumplen la misma función emocional. En palabras de Lewis THOMAS, suprimen «la querida idea del sí mismo propio de uno —la maravillosa y vieja libre voli-

(118) *The Lives of a Cell,* New York, 1974.
(119) Ver *Newsweek,* 24 de junio de 1974, pág. 89.

ción, la libre iniciativa, la autónoma, independiente, aislada isla de un Sí Mismo», que es «un mito» (120). El nombre propio de este mito, del que se nos requiere desde todas partes que nos liberemos de él, es Libertad.

Los pensadores profesionales, tanto filósofos como científicos, no se han sentido «satisfechos con la libertad» y su ineluctable aleatoriedad; se han mostrado poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia por el cuestionable regalo de la espontaneidad, de ser capaces de hacer lo que también podría haberse dejado de hacer. Dejémoslos de lado por tanto, y centremos nuestra atención sobre los hombres de acción, quienes tienen que estar comprometidos con la libertad por la misma naturaleza de su actividad que consiste en «cambiar el mundo», y no en interpretarlo o conocerlo.

Conceptualmene hablando, saltamos de la noción de libertad filosófica a la de libertad política, una diferencia obvia de la cual, en la medida en que yo puedo saber, sólo habló MONTESQUIEU, y ello, de pasada, cuando éste utilizó la libertad filosófica como un respaldo en cuyo contraste la libertad política podría ser perfilada con más justeza. En un capítulo que lleva el título de *«De la liberté du citoyen»* («De la libertad del ciudadano»), llega a decir: *«La liberté philosophique consiste dans l'exercice da sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté»* - «La libertad filosófica consiste en el ejercicio de su voluntad, o al menos (si es necesario tomar en consideración todos los sistemas) en la opinión de que se ejerce su voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión de que se tiene esa seguridad» (121). La libertad política del ciudadano es «esa tranquilidad de espíritu que tiene su origen en la opinión que todo el mundo tiene de su seguridad; y, con el fin de estar en posesión de esta libertad, el gobierno debe ser tal que un ciudadano no pueda temer a otro» (122).

La libertad filosófica, la libertad de la voluntad, es importante sólo para la gente que vive fuera de las comunidades políticas, como

(120) *Ibid.*
(121) *Esprit des Lois*, lib. XII, cap. 2.
(122) *Ibid.*, lib. XI, cap. 6.

individuos solitarios. Las comunidades políticas, en las que los hombres llegan a ser ciudadanos, son producidas y preservadas por las leyes; y estas leyes, hechas por los hombres, pueden ser muy diferentes y pueden configurar diversas formas de gobierno, todas las cuales, de una u otra forma, limitarán la libre voluntad de sus ciudadanos. Con todo, y exceptuando la tiranía, en la que una voluntad arbitraria rige las vidas de todos, las leyes abren, sin embargo, algún espacio de libertad para la acción que realmente pone en marcha el cuerpo constituido de ciudadanos. Los principios que inspiran las acciones de los ciudadanos varían de acuerdo con las diversas formas de gobierno; pero todos ellos son, como JEFFERSON los llamara atinadamente, «principios energéticos» (123); y la libertad política *«ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir»* - «no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer, y en no sentirse constreñido de hacer lo que no se debe querer» (124).

Se pone aquí el énfasis claramente en el Poder, en el sentido del yo-puedo; para MONTESQUIEU, al igual que para los antiguos, resultaba obvio que un agente ya no podía ser llamado libre cuando le faltaba la capacidad de hacer lo que quisiese hacer, debido a circunstancias externas o internas. Además, las Leyes, las cuales, y siguiendo a MONTESQUIEU, transforman a los individuos libres y sin leyes en ciudadanos, no son los Diez Mandamientos de Dios, ni tampoco la voz de la consciencia o la *lumen rationale* de la razón que ilumina a todos los hombres por igual; sino que son *rapports* hechos por los hombres, «relaciones» que, dado que conciernen a los mudables asuntos de los hombres mortales —para distinguirlos de la eternidad de Dios o de la inmortalidad del cosmos—, deben estar «sujetas a todos los accidentes que pueden acontecer, y variar en proporción a las modificaciones de la voluntad del hombre» (125). Para MONTESQUIEU, al igual que para la antigüedad pre-cristiana y para los hombres que fundaron la República Americana al final del siglo, las palabras «poder» y «libertad» eran prácticamente sinónimas. Li-

---

(123) Tomado de la introducción de Franz NEUMANN a *The Spirit of the Laws*, de MONTESQUIEU, traducido por Thomas NUGENT, New York, 1949, pág. 40.

(124) *Esprit des Lois*, lib. XI, cap. 3.

(125) *Ibid.*, lib. I, cap. 1; lib. XXVI, caps. 1 y 2.

bertad y movimiento, el poder ir y venir sin estar controlado por la enfermedad o por un señor, era originariamente la mas elemental de todas las libertades, su requisito previo

Asi, la libertad politica es distinta de la libertad filosofica al ser claramente una cualidad del yo-puedo y no del yo-quiero. Dado que la posee el ciudadano mas bien que el hombre en general, puede manifestarse solamente en las comunidades, alli donde muchos que viven juntos intercambian tanto la palabra como el acto bajo la regulacion de un gran numero de *rapports* —leyes, costumbres, habitos, y cosas parecidas En otras palabras, la libertad politica es posible unicamente en la esfera de la pluralidad humana, y sobre la premisa de que esta esfera no es simplemente una extension del dual yo y-yo mismo a un plural Nosotros La accion, en la que esta siempre comprometido un Nosotros para modificar nuestro mundo comun, se situa en la oposicion mas acusada posible ante el negocio solitario del pensamiento, que opera en un dialogo entre yo y yo mismo Hemos visto que, en circunstancias excepcionalmente propicias, el diálogo puede ser extendido a otro, en la medida en que un amigo es, como dijo ARISTOTELES, «otro si mismo» Pero ello no puede alcanzar nunca al Nosotros, la verdadera pluralidad de la accion (Un error que parece extenderse entre filosofos modernos que insisten en la importancia de la comunicacion como una garantia de verdad —especialmente en Karl JASPERS y en Martin BUBER, con su filosofia yo-tu— es creer que la intimidad del dialogo, la «accion interior» en la cual «apelo» a mi mismo o al «otro si mismo», el amigo de ARISTOTELES, el querido de JASPERS, el tu de BUBER, puede ser extendida y llegar a ser paradigmática en la esfera politica)

Surge este Nosotros donde quiera que los hombres vivan juntos; su forma primaria es la familia; y puede ser constituido de muchas formas diferentes, todas las cuales reposan en ultimo extremo en alguna forma de consentimiento del cual la obediencia es sólo el modo más común, asi como la desobediencia es el modo de disentimiento más comun y menos nocivo. El consentimiento supone el reconocimiento de que ningun hombre puede actuar solo, que los hombres deben actuar de forma concertada si desean alcanzar algo en el mundo; y esa concertacion seria una perogrullada si no hubiese siempre algunos miembros de la comunidad dispuestos a no tenerla en cuenta, y si no hubiese quienes, por arrogancia o desesperación, intentan

actuar solos. Estos son tiranos o criminales, dependiendo de la meta final que se hayan propuesto; lo que tienen en comun y lo que les coloca aparte del resto de la comunidad es que ponen su confianza en el uso de instrumentos de violencia como un sustituto del poder Es ésta una táctica que sólo funciona para los objetivos mezquinos del criminal, quien después de haber cometido su crimen puede y debe volver a ser miembro de la comunidad. el tirano, por otro lado, siempre una oveja con piel de lobo, puede durar solo usurpando el sitial que por derecho corresponde al líder, lo que le hace depender de ayudantes para llevar a cabo sus pretendidos proyectos Al contrario que la voluntad de poder que tiene el espiritu de afirmar o negar, cuya ultima garantia practica es el suicidio, el poder politico, a pesar incluso de que los que apoyan al tirano consientan en el terror —esto es, el uso de la violencia— es siempre un poder limitado, y, dado que el poder y la libertad en la esfera de la pluralidad humana son de hecho sinonimos, esto significa tambien que la libertad politica es siempre limitada libertad.

La pluralidad humana, el «Ellos», que carece de semblante, a partir del cual el Si Mismo individual se desgaja para llegar a ser el mismo solo, esta dividido en un gran numero de unidades; y es exclusivamente como un miembro de una de esas unidades, esto es, de una comunidad, que los hombres estan listos para la accion La multiplicidad de esas comunidades se patentiza en muchas y diferentes formas y configuraciones, cada una de ellas obedeciendo a leyes diferentes, teniendo hábitos y costumbres diferentes, y acogiendo memorias diferentes de su pasado, esto es, una multiplicidad de tradiciones MONTESQUIEU estaba probablemente en lo cierto al suponer que cada una de tales entidades se movia y actuaba de acuerdo con un principio inspirador distinto, reconocido como la pauta última para juzgar los actos y omisiones de la comunidad —la virtud en las republicas, el honor y la gloria en las monarquias, la moderacion en las aristocracias, el miedo y la sospecha en las tiranias—; sólo que esta enumeración, guiada por la más vieja distincion entre formas de gobierno (como el dominio de uno, de unos pocos, del mejor, o de todos), es naturalmente bastante inadecuada ante la rica diversidad de los seres humanos que viven juntos en la tierra.

El unico rasgo que todas estas variadas formas y configuraciones de la humana pluralidad tienen en comun es el simple hecho de su ge-

nesis; esto es, que en un determinado momento en el tiempo, y por alguna razón un grupo de gentes debe haber llegado a pensar de ellos mismos como un «Nosotros». Sin importar cómo se experimenta y articula por primera vez este «Nosotros», parece que siempre necesita un comienzo, y nada parece estar tan sumido en la oscuridad y el misterio como ese «En el principio»; no sólo de la especie humana como algo distinto de los demás organismos vivos, sino también de la enorme variedad de sociedades indudablemente humanas.

La persistente oscuridad de la cuestión se ha visto escasamente iluminada por los recientes descubrimientos biológicos, antropológicos y arqueológicos, cualquiera que haya sido el éxito que hayan tenido en ampliar la duración temporal que nos separa de un pasado cada vez más distante. Y resulta inverosímil que una información fáctica *pueda arrojar luz sobre el desconcertante laberinto de hipótesis más* o menos plausibles, todas las cuales sufren de la incurable sospecha de que su misma plausibilidad y probabilidad pueden bien resultar que no eran tales, puesto que toda nuestra existencia real —la génesis de la tierra, el desarrollo de la vida orgánica sobre ella, la evolución del hombre a partir de especies animales sin cuento— sucedió en contra de probabilidades estadísticamente abrumadoras. Todo lo que es real en el universo y en la naturaleza fue una vez una improbabilidad «infinita». En el mundo cotidiano, donde consumimos nuestro exiguo fragmento de realidad, sólo podemos estar seguros de una merma del tiempo tras nosotros que no es menos decisiva que la merma de las distancias espaciales con respecto de la tierra. Lo que hace sólo unas pocas décadas, recordando los «tres mil años» de GOETHE (*«Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiss Rechenschaft zu geben, / Bleib im Dunkel, unerfahren / Mag von Tag zu Tage leben»),* todavía llamábamos antigüedad está mucho más cerca de nosotros hoy que lo estaba con respecto de nuestros ancestros.

Este predicamento de no-saber tiende demasiado a no ser resuelto jamás, correspondiendo, como lo hace, a otras manifiestas limitaciones inherentes a la condición humana, la cual establece insuperables barreras a nuestra sed de conocimiento —por ejemplo, sabemos *de* la inmensidad del universo y, sin embargo, nunca seremos capaces de conocerlo—; y lo mejor que podemos hacer en la incertidumbre es volver la vista hacia las narraciones legendarias que en nuestra tradición han ayudado a las anteriores generaciones a enfrentarse con el

misterioso «En el principio». Me estoy refiriendo a las leyendas fundacionales, que claramente tenían que ver con un tiempo anterior a cualquier forma de gobierno y a cualesquiera principios que ponen en marcha a los gobiernos. Con todo, el tiempo del que trataban era tiempo humano, y el principio al que se referían no era una creación divina, sino un conjunto de sucesos hechos por el hombre que la memoria podía alcanzar a través de una imaginativa interpretación de viejas narraciones.

Las dos leyendas fundacionales de la civilización occidental, una romana y la otra hebrea (a pesar del *Timaeus* de PLATÓN, no existió nada comparable en la antigüedad griega), son totalmente diferentes una de otra, si exceptuamos que ambas surgían entre un pueblo que veía su pasado como una historia cuyo inicio era conocido y podía ser fechado. Los judíos conocían el año de la creación del mundo (y calculan el tiempo desde entonces hasta el día de hoy); y los romanos, al contrario que los griegos, quienes registraban el tiempo de Olimpiada en Olimpiada, sabían (o creían que sabían) el año de la fundación de Roma, y contaban el tiempo de acuerdo con eso. Mucho más llamativo y cargado de importantes consecuencias para nuestra tradición de pensamiento político es el sorprendente hecho de que ambas leyendas (en franca contradicción con los bien conocidos principios que supuestamente inspiran la acción política en las comunidades constituidas) sostienen que a la hora de la fundación —el supremo acto en el que se constituye el «Nosotros» como una entidad identificable— el inspirador principio de acción es el amor a la libertad; y ello tanto en el sentido negativo de liberación de la opresión, como en el sentido positivo del establecimiento de la Libertad como una realidad estable, tangible.

Tanto la diferencia como la conexión que existe entre ambas —la libertad que procede de ser liberado, y la libertad que surge de la espontaneidad de comenzar algo nuevo— se ven paradigmáticamente representadas en las dos leyendas fundacionales que han actuado como guías del pensamiento político occidental. Tenemos la historia bíblica del éxodo de las tribus de Israel saliendo de Egipto, que precedió a la legislación mosaica que constituye al pueblo hebreo, y la historia de VIRGILIO del vagabundeo ENEAS, que llevó a la fundación de Roma —«*dum conderet urbem*», como define VIRGILIO el contenido de su gran poema ya en sus primeras líneas. Las dos le-

yendas empiezan con un acto de liberación, la huida de la opresión y la esclavitud en Egipto y la huida de la Troya destruida (esto es, del aniquilamiento); y, en los dos ejemplos, se narra este acto desde la perspectiva de una nueva libertad, la conquista de una nueva «tierra prometida» que ofrece más que los pucheros de carne de Egipto, y la fundación de una nueva Ciudad que estaba preparada para una guerra destinada a deshacer la guerra troyana, de manera que pudiese invertirse el orden de los acontecimientos tal como los expusiera HOMERO. El giro de VIRGILIO con respecto a HOMERO es deliberado y completo (126). Ahora es AQUILES a guisa de Turno («Os diré también que un PRIAMO encontró a su AQUILES») quien huye y es muerto por HÉCTOR bajo la forma de ENEAS; en el centro, «la fuente de toda aflicción» es, una vez más, una mujer, aunque ahora se trata de una novia (LAVINIA) y no de una adúltera; y el fin de la guerra no es un triunfo para la victoria y la completa destrucción del vencido, sino un cuerpo politico —«ambas naciones no conquistadas hicieron un tratado bajo leyes iguales para siempre».

No cabe duda que si leemos estas leyendas como cuentos, existe un mundo de diferencia entre el desesperado vagabundeo sin propósito de las tribus de Israel en el desierto después del Exodo, y los cuentos maravillosamente coloreados de las aventuras de ENEAS y sus compatriotas troyanos; pero esto no fue decisivo para los hombres de acción de las generaciones posteriores que revolvieron los archivos de la antigüedad en busca de paradigmas que guiasen sus propias intenciones. Lo que resultaba decisivo era que existia un hiato entre desastre y salvación, entre liberación con respecto al viejo orden y la nueva libertad, encarnada en un *novus ordo saeclorum,* «un nuevo orden de las épocas», con cuyo surgimiento el mundo habia cambiado estructuralmente.

El legendario hiato entre un ya-no y un todavia-no indicaba con toda claridad que la libertad no sería el resultado automático de la liberación, que el fin de lo viejo no es necesariamente el comienzo de lo nuevo, que la noción de un *continuum* temporal todopoderoso es

---

(126) Ver, por ejemplo, R. W. B. LEWIS: «Homer and Virgil - The Double Themes», *Furioso,* Primavera de 1950, pág. 24; «Las constantes y explicitas referencias a la *Iliada* que se hacen en estos libros (de la *Eneida*) no tienen afán de paralelismo, sino de revocación».

una ilusión. Los cuentos de un período transitorio —del cautiverio a la libertad, del desastre a la salvación— eran de lo más atrayente debido a que las leyendas hacían referencia principalmente a los hechos de grandes dirigentes, de personas de significación histórica mundial que saltaron a la escena de la historia precisamente en esos desfases de tipo histórico. Todos aquellos que, presionados por circunstancias externas o motivados por cursos de pensamiento radicalmente utópicos, no estaban satisfechos con cambiar el mundo a través de la reforma gradual de un orden viejo (y este rechazo de lo gradual fue precisamente lo que transformó a los hombres de acción del siglo XVIII, el primer siglo que contó con una élite intelectual completamente secularizada, en los hombres de las revoluciones), se vieron casi lógicamente forzados a aceptar la posibilidad de un hiato en el flujo continuo de la secuencia temporal.

Recordemos el desconcierto de KANT al «tratar... con un poder de iniciar espontáneamente una serie de cosas o estados sucesivos»; esto es, con un «*inicio absoluto*», el cual, debido a la imparable secuencia del *continuum* temporal, permanecerá no obstante siempre como «la continuación de la serie precedente» (127). Se suponía que la palabra «revolución» disolvería este azoramiento cuando, a lo largo de las últimas décadas del siglo XVIII, modificó su viejo significado astronómico y llegó a significar un acontecimiento sin precedentes. En Francia, esto condujo incluso a una «revolución» del calendario que duró poco tiempo: en octubre de 1793, se decidió que la proclamación de la República era un nuevo comienzo de la historia humana; y como esto había sucedido en septiembre de 1792, el nuevo calendario declaró a septiembre de 1793 como la inauguración del Año Dos. Este intento de localizar un absoluto comienzo en el tiempo fue fallido, y probablemente no sólo debido a la fuerte caracterización anti-cristiana del nuevo calendario (fueron abolidas todas las fiestas cristianas, incluyendo el domingo, y se instituyó una ficticia división de un mes de treinta días en unidades de diez días; el décimo día de cada década era el llamado a reemplazar al domingo semanal como un día de descanso. El calendario dejó de tener vigencia alrededor de 1805, una fecha pocas veces recordada incluso por los historiadores profesionales.

(127) *Crítica de la Razón Pura*, B478.

En el caso de la Revolución Americana, la vieja y legendaria idea de un hiato temporal entre el viejo orden y una nueva era parecía adaptarse mucho mejor que una «revolución» de calendario que sirviese para establecer un puente entre un *continuum* temporal de ordenada sucesión y el espontáneo comienzo de algo nuevo. En efecto, es tentador utilizar el surgimiento de los Estados Unidos de América como un ejemplo histórico de la verdad de las viejas leyendas, como una verificación del «en el principio de todo el mundo, era América», de LOCKE. El período colonial sería interpretado como el período de transición de la cautividad a la liberación —el hiato entre abandonar Inglaterra y el Viejo Mundo y el establecimiento de la libertad en el Nuevo.

El paralelismo con los cuentos es asombrosamente estrecho: en los dos casos, el acto de fundación ha ocurrido mediante los hechos y los sufrimientos del exilio. Esto es cierto incluso en lo concerniente al cuento bíblico tal y como lo narra el Exodo; Canaan, la tierra prometida, de ningún modo es el hogar originario judío, sino la tierra de la antigua «estancia» judía (Exodo, 6:4). VIRGILIO insiste todavía con más énfasis sobre el tema del exilio: ENEAS y sus compañeros fueron «conducidos... a distantes lugares de exilio en asoladas tierras», llorando al dejar «las orillas y puertos... donde una vez estuvo Troya»; exilio «incierto adonde las Parcas nos llevan o donde se nos ofrezca un lugar para descansar» (128).

Los fundadores de la República Americana conocían bien tanto la antiguedad romana como la bíblica, y es posible que hubiesen tomado de las viejas leyendas la distinción clave entre la mera liberación y la auténtica libertad; pero en parte alguna utilizaron el hiato como una posible base para explicar lo que estaban haciendo. Existía una sencilla razón fáctica para ello: pese a que la tierra habia llegado a ser eventualmente un «lugar de reposo» para muchos y un asilo para los exiliados, ellos mismos no se habían asentado allí como exiliados, sino como colonizadores. Hasta el mismo final, cuando el conflicto con Inglaterra se manifestó como algo inevitable, no tuvieron inconveniente en reconocer la autoridad política de la madre patria. Se enorgullecieron de ser británicos hasta el momento en que la rebelión

(128) *Eneida*, lib. III, 1-12, en «Virgil's Works», trad. por William C. MCDERMOTT, New York, 1950, pág. 44.

contra un gobierno injusto —«imposición sin representación»— les condujo a una «revolución» completa, a un cambio en la misma forma de gobierno, y a la constitución de una República como único gobierno; ahora se sentían capaces de gobernar en la tierra de los hombres libres.

Ese fue el momento en el que aquellos que habían empezado como hombres de acción y habían sido transformados en hombres de revolución modificaron la gran sentencia de VIRGILIO: «*Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*» («el gran orden de las épocas es (re)nacer como era en un principio») (129) en el *Novus Ordo Seclorum* (el «*nuevo* orden»), que todavía aparece en los billetes de dólar. Para los Padres Fundadores, la variación implicaba admitir que el gran esfuerzo para reformar y restaurar el cuerpo político en su inicial integridad (fundar «Roma de nuevo») había conducido a la tarea, completamente inesperada y muy diferente, de constituir algo enteramente nuevo —fundar una «nueva Roma».

Cuando los hombres de acción, hombres que querían cambiar el mundo, se dieron cuenta de que semejante cambio podía postular verdaderamente un nuevo orden de las épocas, el comienzo de algo que no tenía precedentes, empezaron a observar la historia en busca de ayuda. Empezaron a repensar semejantes pensamientos-cosas como el *Pentateuco* y la *Eneida*, leyendas fundadoras que podrían decirles cómo solventar el problema del inicio —que es un problema debido a que en la misma naturaleza de ese inicio está el portar un elemento de compleja arbitrariedad. Se enfrentaban ahora con el abismo de la libertad, sabiendo que cualquiera que fuese la cosa que se hiciese, podría igualmente haberse quedado sin hacer; y creyendo también con claridad y precisión que una vez que se hace algo no puede dejarse de hacer, que la memoria humana que narra la historia sobrevivirá al arrepentimiento así como a la destrucción.

Esto atañe sólo al reino de la acción, al «muchos-en-uno de los seres humanos» (130), esto es, a las comunidades donde el «Nosotros» está absolutamente establecido para viajar a través del tiempo histórico. Las leyendas fundacionales, con su hiato entre liberación y

---

(129) Cuarta Égloga.

(130) Tomé prestado este feliz término para las comunidades del ensayo altamente instructivo «The Character of the Modern European State», en *On Human Conduct*, de Michael Oakeshott, Oxford, 1975, pág. 199.

constitución de la libertad, señalan el problema sin resolverlo. Apuntan al *abismo* de la nada que se abre ante cualquier hecho que no puede ser tomado en cuenta de cara a una cadena de causa y efecto en la que se pueda confiar y es inexplicable en las categorías aristotélicas de potencialidad y actualidad. En el *continuum* temporal normal, todo efecto se convierte inmediatamente en una causa de futuro desarrollo; pero cuando la cadena causal se quiebra —lo que ocurre después de que se haya logrado la liberación, debido a que la liberación, a pesar de que pueda ser la *conditio sine qua non* de la libertad, nunca es la *conditio per quam* que causa la libertad—, no queda nada que pueda servir al «iniciador». Pensar en un inicio absoluto —*creatio ex nihilo*— abole la secuencia de la temporalidad no menos que lo hace el pensar en un fin absoluto, referido ahora correctamente como «pensar lo impensable».

Conocemos la solución hebrea para esta perplejidad. Presupone un Dios-Creador que crea el tiempo junto con el universo, y que, en tanto que legislador, permanece fuera de Su creación y fuera del tiempo como el Uno «que es quien es» (la traducción literal de «Jeová» es «yo soy el que soy») «desde la eternidad a la eternidad». Este concepto de eternidad, habiendo sido enmarcada por una criatura temporal, es el absoluto de la temporalidad. Es lo que se abandona al tiempo cuando el tiempo es «absuelto» —liberado de su relatividad—; el tiempo como aparecería ante un observador externo que no está sujeto a sus leyes y está desvinculado por definición en virtud de su Unicidad. En la medida en que el universo y todo en él puede ser remontado hasta la región de esta absoluta Unicidad, la Unicidad está enraizada en algo que puede estar más allá del razonamiento de los hombres temporales y poseer, sin embargo, una especie de racionalidad propia: puede *explicar*, dar cuenta lógica de lo existencialmente inexplicable. Y la necesidad de explicación en ninguna parte es más fuerte que en presencia de un nuevo acontecimiento desconectado que quiebre el *continuum*, la secuencia del tiempo cronológico.

Esta parece ser la razón por la que los hombres que eran demasiado «ilustrados» para seguir creyendo en el Dios-Creador judeo-cristiano se orientaron con rara unanimidad hacia el lenguaje pseudo-religioso cuando tuvieron que enfrentarse con el problema de la fundación como el principio de un «nuevo orden de las épocas». Tenemos el «apelar al Dios del Cielo», considerado necesario por LOCKE

para todos los que se embarcasen en la novedad de una comunidad que emerge del «estado de naturaleza»; tenemos las «leyes de la naturaleza y el Dios de la naturaleza» de JEFFERSON, el «gran Legislador del Universo» de John ADAMS, el «inmortal Legislador» de ROBESPIERRE, su culto de un «Ser Supremo».

Las explicaciones de todos ellos operan claramente por analogía: así como Dios «en el principio creó los cielos y la tierra», permaneciendo fuera y anterior a Su Creación, de igual forma el legislador humano —creado a imagen de Dios y por tanto capaz de imitar a Dios—, al sentar los *fundamentos* de una comunidad humana, crea la condición para toda vida política futura y para el desarrollo histórico.

Ciertamente, ni los griegos ni los romanos sabían nada de un Dios-Creador cuya no implicada Unicidad pudiese servir como emblema paradigmático para un absoluto inicio. Pero los romanos al menos, que fechaban su historia desde la fundación de Roma en 753, parecen haber sido conscientes de que la misma naturaleza de este asunto exigía un principio transmundano. De otra forma, CICERÓN no podría haber sostenido que «la humana excelencia no se aproxima tanto a los senderos de los dioses como cuando funda de nuevo y preserva las comunidades ya fundadas» (131). Para CICERÓN, así como para los griegos de los que derivó su filosofía, los fundadores no eran dioses sino hombres divinos; y la grandeza de sus hechos radicaba en haber establecido una ley que se convertía en la fuente de autoridad, una pauta inmutable en cuya comparación podían ser medidas todas las leyes positivas y los decretos dictados por los hombres, y de la que éstos recibían su legitimidad.

Volver sobre la pista de las creencias religiosas justo en plena Epoca de la Ilustración podría haber sido suficiente si no se hubiese puesto en peligro más que la autoridad de una nueva ley; y, en efecto, resulta llamativo encontrar menciones explícitas a un «estado futuro de recompensas y castigos» insertado en todas las constituciones de los Estados Americanos, a pesar de que no encontramos ninguna alusión a un futuro en la Declaración de Independencia o en la Constitución de los Estados Unidos. Los motivos para que se diesen esos desesperados intentos de mantenerse firmes en una fe que en realidad

(131) *De República*, 1, 7.

sería incapaz de sobrevivir a la emancipación contemporánea del reino secular con respecto a la Iglesia eran por entero pragmáticos y muy prácticos. En su discurso sobre el Supremo Ser y la inmortalidad del alma a la Convención Nacional el 7 de mayo de 1794, ROBESPIERRE formula la siguiente pregunta: «*Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?*» (¿Qué ventaja encuentras en persuadir a los hombres que una fuerza ciega preside sus destinos, abandonando al azar el crimen y la virtud?»). Y en los *Discourses on Davila*, John ADAMS habla de la misma forma curiosamente retórica del «más desconsolado de todos los credos, el que dice que los hombres no son sino luciérnagas, y que este *todo* es sin un padre... (lo que) haría que el asesinato fuese tan indiferente como dispararle a un chorlito, y el exterminio de la nación Rohilla tan inocente como tragar ácaros en un bocado de queso» (132).

En pocas palabras, lo que encontramos aquí es un esfuerzo que duró poco por parte del gobierno secular para retener no la fe judeocristiana, sino los instrumentos políticos de gobierno que habían sido sumamente efectivos a la hora de proteger a las comunidades medievales contra la criminalidad. Con mirada retrospectiva, puede parecer casi como un astuto dispositivo de los pocos que estaban educados para persuadir a los más de que no siguiesen la resbaladiza ruta de la ilustración. En cualquier caso, el intento fracasó plenamente (al comienzo de nuestro siglo quedaban pocos, en efecto, que creyeran todavía en un «futuro estado de recompensas y castigos»), y estaba probablemente condenado al fracaso. Sin embargo, la pérdida de la creencia y, con ella, de buena parte del viejo miedo, bajo la forma de pánico y aflicción, a la muerte, ha contribuido ciertamente a la masiva invasión de la criminalidad en la vida política de comunidades altamente civilizadas, de lo que nuestro propio siglo ha podido ser testigo. Existe una extraña impotencia sobre los sistemas legales de comunidades plenamente secularizadas; lo único que consigue el castigo capital que emplean, la pena de muerte, es ofrecer una fecha para y acelerar un destino al que están sujetos todos los mortales.

---

(132) *Oeuvres*, edit. por LAPONNERAYE, 1840, vol. III, pág. 623; *The Works of John Adams*, edit. por Charles Francis ADAMS, Boston, 1850-1856, vol. VI, 1851, pág. 281.

En todo suceso en el que hubo hombres de acción que se orientaron por el mismo momento del proceso de liberación, estos empezaron a preparar como señal de un inicio enteramente nuevo el *novus ordo seclorum;* y en vez de volverse hacia la Biblia («En el principio, Dios creó los cielos y la tierra»), revolvieron los archivos de la antigüedad romana buscando «la vieja prudencia» que les guiase en el establecimiento de una República, esto es, de un gobierno «de leyes y no de hombres» (HARRINGTON). Lo que necesitaban no era sólo el conocimiento de una nueva forma de gobierno, sino también una lección en el arte de fundar, en cómo vencer las perplejidades inherentes a todo inicio. Eran plenamente conscientes, naturalmente, de la desconcertante espontaneidad de un acto libre. Como ellos sabian, un acto sólo puede ser llamado libre si no se ve afectado ni es provocado por nada que le precede, y con todo, en la medida en que se convierte inmediatamente en una causa de lo que seguirá a continuación, exige una justificación, la cual, si ha de ser satisfactoria, deberá mostrar el acto como la continuidad de una serie precedente; esto es, deberá renegar de la misma experiencia de la libertad y la novedad.

Y lo que la antigüedad romana habria de enseñarles a este respecto era completamente tranquilizador y consolador. No sabemos por qué los romanos, en el tercer siglo antes de Cristo o quizá incluso antes, decidieron trazar su descendencia no desde Rómulo, sino desde ENEAS, el hombre que vino de Troya y que trajo a «Ilium y sus conquistados dioses domésticos a Italia», convirtiéndose asi en «la fuente de la estirpe romana». Pero resulta obvio que este hecho era de la mayor importancia no sólo para VIRGILIO y sus contemporáneos en tiempos de AUGUSTO, sino también para todos aquellos que, comenzando con MAQUIAVELO, habian retrocedido a la antigüedad romana para aprender cómo dirigir los asuntos humanos sin la ayuda de un Dios trascendente. Lo que los hombres de acción habian aprendido en los archivos de la antigüedad romana era el significado original de un fenómeno del que, bastante curiosamente, la civilización occidental habia sido conocedora incluso desde el fin del Imperio Romano y el triunfo definitivo del cristianismo.

Lejos de ser nuevo, el fenómeno del renacimiento o resurgimiento desde los siglos XV y XVI en adelante habia dominado el desarrollo cultural de Europa y habia sido precedido por toda una serie de resurgimientos menores que culminaron los pocos siglos de lo que real-

mente fueron «épocas oscuras», entre el saco de Roma y el renacimiento carolingio. Cada uno de esos renacimientos, consistentes en un Revivir del Aprender y centrados en la antigüedad romana y en menor medida en la griega, habían alterado y revitalizado sólo los círculos más bien restringidos de la élite educada dentro y fuera de los monasterios. Hasta la época de la Ilustración —esto es, en un mundo ahora completamente secularizado—, el revivir de la antigüedad no dejó de ser una cuestión de erudición y pasó a responder a propósitos políticos altamente prácticos. Para tal empresa, sólo hubo un predecesor, una figura aislada: MAQUIAVELO.

El problema que los hombres de acción se habían empeñado en resolver era la perplejidad inherente en la tarea de la *fundación*; y puesto que para ellos el ejemplo paradigmático de una exitosa fundación estaba limitado a ser Roma, fue de la mayor importancia encontrar que incluso la fundación de Roma, como la habían entendido los mismos romanos, no fue un principio absolutamente nuevo. Siguiendo a VIRGILIO, se trataba del resurgimiento de Troya y el restablecimiento de una ciudad-estado que había precedido a Roma. Así, el hilo de la continuidad y la tradición, exigido por el mismo *continuum* del tiempo y la facultad de la memoria (el innato para-que-no-olvidemos, que parece corresponder a una criatura temporal tanto como la capacidad para constituir proyectos para el futuro), no se había quebrado nunca. Visto desde esta perspectiva, la fundación de Roma era el re-nacimiento de Troya; el primero, como si dijésemos, de la serie de renacimientos que han formado la historia de la cultura y civilización europeas.

Sólo necesitamos recordar el poema político más famoso de VIRGILIO, la Cuarta Egloga, para comprender cuán vital fue para la forma romana de ver su estado el interpretar la constitución y la fundación en términos del restablecimiento de un inicio que, en tanto que absoluto inicio, está perpetuamente oculto en el misterio. Pues si en el relato de AUGUSTO «nace como nuevo el gran ciclo de los periodos» (como todas las traducciones en lengua moderna interpretan la frase de VIRGILIO *«Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo»)*, ello es debido precisamente a que este «orden de las épocas» no es *nuevo*, sino sólo la vuelta de algo que sucedió anteriormente. Para AUGUSTO, quien en la *Eneida* se supone que comienza este renacimiento, se hace una promesa de que él guiará el camino incluso

más hacia atrás y «establecerá» de nuevo la edad de oro en Lacio, en los campos que una vez fueron el reino de Saturno»; esto es, la tierra itálica anterior a la llegada de los troyanos (133).

De cualquier forma, el orden invocado en la Cuarta Egloga es grande en virtud de la vuelta atrás y porque está inspirado por un comienzo anterior: «Vuelve ahora la Virgen, vuelve el reino de Saturno». Y no obstante, el camino hacia *atrás*, visto desde el punto de vista de aquellos que viven ahora, es un verdadero comienzo: «Ahora, desde los altos cielos, es enviada una nueva generación» (134). Este poema, sin duda, es un himno a la natividad, una canción en alabanza del nacimiento de un niño y la llegada de una *nova progenies*, una nueva generación. Ha sido mal interpretada durante mucho tiempo como una profecía de salvación a través de un *theos sōtēr*, un dios salvador, o al menos como la expresión de algún anhelo religioso pre-cristiano. Pero, lejos de predecir la llegada de un niño divino, el poema es una afirmación de la divinidad del nacimiento como tal; si se desea extraer un significado general de él, sólo podria ser la creencia del poeta de que la potencial salvación del mundo descansa en el mismo hecho de que la especie humana se regenera constantemente y para siempre. Pero ese significado no es explícito: todo lo que dice el poeta es que todo niño nacido en la continuidad de la historia romana debe aprender «*heroum laudes et facta parentis*», «las glorias de los héroes y los hechos de los padres», de modo que sea capaz de hacer lo que se suponía que debían hacer todos los muchachos romanos —ayudar «a gobernar el mundo que las virtudes de sus padres han establecido en paz» (135).

En nuestro contexto, lo que tiene importancia es que la noción de fundación, de contar el tiempo *ab urbe condita*, está en el centro mismo de la historiografía romana junto con la no menos profunda

---

(133) VI, 790-794.

(134) Cuarta Egloga.

(135) Existe una literatura enorme sobre este tema; bastante instructivo es *Die Aeneis und Homer*, por Georg NIKOLAUS KNAUER, Göttingen, 1964. «*Virgils Homerauffassung scheint mir von der spezifisch römischen Denkform persönlicher Verpflichtung geprägt zu sein, die dem Römer auferlegte, nach dem aus der Vergangenheit überkommenen Vorbild der Ahnen Ruhm und Glanz der eigenen Familie und des Staates durch Verwirklichung im Heute für die Zukunft der Nachfahren zu bewahren*», pág. 357.

noción romana de que todas esas fundaciones —que tienen lugar exclusivamente en el reino de los asuntos humanos, allí donde los hombres levantan un cuento para contarlo, para recordarlo, para preservarlo— son re-establecimientos y reconstituciones, y no comienzos absolutos.

Esto se observa con toda claridad al leer la *Eneida* de VIRGILIO —la historia de la fundación de la ciudad de Roma— junto con las *Georgicas,* los cuatro poemas que alaban la labranza, «el cuidado de los campos, rebaños y arboledas», y la «silenciosa tierra» asignada al cuidado del «fatigoso dar vueltas del labrador (el cual) vuelve precisamente cuando el año gira sobre sí mismo junto con la huella familiar»: «ella permanece inconmovible, y sobrevive a muchos hijos de los hijos, y ve pasar por ella muchas generaciones de hombres». Esto es Italia antes de Roma, «la tierra de Saturno, fuerza de los hombres»; quien vive en ella, «quien conoce a los dioses del país, Pan y el viejo Silvano, y la hermandad de las Ninfas», y permanece conforme al amor del «arroyo y el bosque», es «insensible a la fama». «No influyen en su ánimo las fasces del pueblo ni la dignidad de los reyes... no influyen en su ánimo el estado romano ni los reinos destinados a caer; ni tampoco le angustian la piedad del pobre o la codicia del rico. Recoge los frutos... que el gracioso campo hace surgir con su libre voluntad, y no ve lo férreo de la justicia o el enloquecido foro y los archivos del pueblo». Esta vida «en toda su sagrada pureza» fue «la vida que el dorado Saturno legó a la tierra»; y el único obstáculo está en que en este mundo pleno de maravillas y de superabundancia de plantas y bestias «no hay *narración* alguna de las múltiples especies o de los nombres que ellas portan, ni verdaderamente merecería la pena de narración que lo recogiese; quien quiera que lo vaya a saber, permitidle... aprender igualmente cuántos granos de arena esparce el viento del oeste sobre la llanura libia, o contar... el número de olas que atraviesan los mares jónicos».

Aquellos que cantan el origen de este mundo pre-romano y pre-troyano, cuyos años circulares no producen fábulas que merezcan la pena de ser narradas, en tanto que al mismo tiempo producen todas las maravillas de la naturaleza que nunca dejan de deleitar a los hombres; aquellos que, en VIRGILIO, hacen alabanza del «reino de Saturno» y la creación de los mitos (en la Sexta Egloga o en el primer libro

de la *Eneida*), están cantando una tierra de cuento de hadas y ellos mismos son figuras marginales. El bardo «de larga cabellera» de DIDO, y SILENO, «hinchándose sus venas como siempre con el vino de ayer», entretienen a una juvenil y juguetona audiencia con viejas fábulas de la «luna errante y el trabajo del sol; de dónde es la estirpe humana y el bruto, de dónde el agua y el fuego», «cómo a través del gran vacío se unieron las semillas de la tierra y el aire y el mar, y además del fluido fuego, y cómo de todas ellas surgieron juntos los principios de las cosas y el joven orbe del mundo».

Con todo —y esto resulta decisivo—, esta utópica tierra de cuento de hadas fuera de la historia es sempiterna y sobrevive en la indestructibilidad de la naturaleza; los labradores o pastores que cuidan los campos y los rebaños son testigos, en medio de la historia romano-troyana, de un pasado itálico cuando los nativos eran «el pueblo de Saturno», al que ninguna ley encadenaba a la justicia, honrado en su libre voluntad y en la costumbre del dios de antiguo» (136). Entonces ninguna ambición romana estaba encargada de «gobernar las naciones y ordenar la ley de la paz» (*regere imperio populos... pacisque imponere morem*»), y no era necesaria ninguna moralidad romana para «perdonar al conquistado y abatir al altanero» («*parcere suiectis et debellare superbos*»).

He hecho hincapié en los poemas de VIRGILIO con cierto detalle por algunas razones. Resumamos lo ya dicho: los hombres, cuando abandonaron la tutela de la Iglesia, volvieron sus ojos hacia la antigüedad; y sus primeros pasos en un mundo secularizado fueron guiados por una reanimación del aprender lo antiguo. Enfrentados con el enigma de la fundación —cómo re-comenzar el tiempo dentro de un *continuum* temporal inexorable—, se volvieron naturalmente hacia la historia de la fundación de Roma y aprendieron de VIRGILIO que este punto de partida de la historia occidental había sido ya una reanimación, el resurgimiento de Troya. Esto no podría decirles nada más que el que la esperanza de fundar una «Roma nueva» era una ilusión: lo más que podrían esperar era repetir la primitiva fundación y fundar «Roma de nuevo». Todo aquello que fue con anterioridad a la primera fundación, el mismo resurgir de algún pasado indefinido, se situaba al margen de la historia; era la naturaleza, cuyo sempiterno ciclo po-

(136) *Eneida*, lib. VII, 206.

dia proveer un refugio frente a la progresiva marcha del tiempo, a la direccion vertical, rectilinea de la historia —un lugar de ocio, *otium*—, para cuando los hombres se fatigaran del neg ocio de la ciu dadania (*nec-otium* por definicion), pero cuyo propio origen no era de interes debido a que estaba mas alla del alcance de la accion

Ciertamente, hay algo inquietante en el hecho de que los hombres de accion, cuya unica intencion era modificar toda la estructura del futuro mundo y crear un *novus ordo seclorum,* debieran ir al distante pasado de la antiguedad, pues ellos no «(invirtieron) deliberadamente el eje del tiempo y (ordenaron) al joven "caminar hacia atras den tro del puro resplandor del pasado" (PETRARCA) porque el pasado clasico *es* el verdadero futuro» (137) Buscaron un paradigma para una nueva forma de gobierno en su propia epoca «ilustrada», y dificilmente fueron conscientes del hecho de que estaban mirando hacia atras Creo que mas inquietante que el saqueo de los archivos de la antiguedad es que no se rebelaron contra esta cuando descubrieron que la respuesta ultima y de seguro profundamente romana de la «vieja prudencia» era que la salvacion siempre viene del pasado, que los ancestros eran *maiores,* los «mayores» por definicion

Junto a esto, llama la atencion que la idea del futuro —precisa mente un futuro preñado con la salvacion final—, que devolvia una suerte de Epoca Dorada inicial, llegase a popularizarse en un tiempo en que el Progreso habia llegado a ser el concepto dominante para explicar el movimiento de la Historia Y el ejemplo mas llamativo de la resistencia de ese viejo sueño es naturalmente la fantasia de MARX de un «reino de libertad» sin clases ni guerras como viene prefigurado en el «comunismo original», un reino que tiene un parecido mas que superficial con el dominio aborigen italico de Saturno, cuando ningu na ley «encadenaba (a los hombres) a la justicia» En su forma vieja original como el comienzo de la historia, la Epoca Dorada es un pensamiento melancolico, es como si hace miles de años nuestros ancestros hubieran tenido un presagio del eventual descubrimiento del principio de la entropia de mediados de la borrachera de progreso del siglo XIX— un descubrimiento que, si hubiese sido desafiado, hubie-

(137) Tomado de George STEINER *After Babel* New York y Londres 1975 pag 132

ra privado a la accion de todo significado (138) Lo que verdaderamente disponia a favor del principio de entropia en los hombres que hicieron las revoluciones de los siglos XIX y XX no era tanto la refutacion «cientifica» de ENGELS como la vuelta de MARX —y, por supuesto, tambien de NIETZSCHE— a un concepto ciclico del tiempo donde la inocencia prehistorica del inicio retornaria finalmente, y no menos triunfante que la Segunda Venida

Pero ello no nos concierne a nosotros aqui Cuando dirigimos nuestra atencion a los hombres de accion, esperando encontrar en ellos una nocion de libertad limpia de las perplejidades provocadas por la reflexividad de las actividades mentales en los espiritus de los hombres —el inevitable volverse sobre si mismo del yo volente—, esperabamos mas de lo que hemos conseguido El abismo de la pura espontaneidad, salvado en las leyendas fundacionales por el hiato entre liberacion y la constitucion de la libertad, se veia superado por el lema, tipico de la tradicion occidental (la unica tradicion donde la libertad ha sido siempre la *raison d'être* de toda politica) de entender lo *nuevo* como una perfeccionada reafirmacion de lo viejo En su integridad original, la libertad sobrevivio en la teoria politica —esto es la teoria concebida para el proposito de la accion politica— solo en las promesas utopicas e infundadas de un «reino de libertad» final que, en su version marxiana de cualquier forma, anunciaria en efecto «el fin de todas las cosas», una sempiterna paz en la que todas las actividades especificamente humanas se marchitarian

No cabe duda que llegar a semejante conclusion es frustrante, pero conozco un solo intento de alternativa en toda nuestra historia del pensamiento politico Si, como HEGEL creia, la tarea del filosofo es atrapar la mas resbaladiza de todas las manifestaciones, el espiritu de una epoca, en la red de los conceptos de la razon, entonces S AGUSTIN, el filosofo cristiano del siglo V d C , fue el unico filosofo que los romanos tuvieron jamas Fue un romano por educacion antes que por nacimiento, y fue su aprendizaje lo que le hizo volver la vista

(138) R J E CLAUSIUS (1822 1888) fisico matematico aleman que enuncio la segunda ley de la termodinamica introdujo el concepto de entropia (energia no disponible para trabajo util en un sistema termodinamico, representado por el simbolo ϕ) «Postulando que la entropia del universo esta incrementandose continuamente predecia que expeleria "calor mortal" cuando todo lo que hay dentro de ella alcance la misma temperatura» *Columbia Encyclopedia* 3 ª ed (Nota de la Editora inglesa)

atrás hacia los textos clásicos de la República Romana del primer siglo a.C., que incluso entonces sólo estaban vivos bajo la forma de erudición. En su obra magna, *La Ciudad de Dios,* menciona, aunque sin explicar, lo que podría haber llegado a ser el apuntalamiento ontológico de una filosofía de la política verdaderamente romana o virgiliana. Dios creó al hombre como una criatura temporal, *homo temporalis;* el tiempo y el hombre fueron creados juntos, y esa temporalidad estaba afirmada por el hecho de que cada hombre debía su vida no sólo a la multiplicación de las especies, sino al nacimiento, a la entrada de una nueva criatura que aparecía como algo enteramente nuevo en medio del *continuum* temporal del mundo. El propósito de la creación del hombre fue hacer posible un *inicio:* «Para que hubiese un inicio fue creado el hombre, y antes de él no había nadie» —«*Initium... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*» (139). La capacidad misma de iniciar está enraizada en la *natalidad,* y de ningún modo en la creatividad, ni en un don, sino en el hecho de que los seres humanos, hombres nuevos, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud del nacimiento.

Soy plenamente consciente de que el argumento, incluso en la formulación agustiniana, es de alguna forma oscuro; que parece que no nos dice sino que estamos *destinados* a ser libres en virtud de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o abominamos de su arbitrariedad, si «nos sentimos complacidos» con ella o preferimos rechazar su espantosa responsabilidad eligiendo alguna suerte de fatalismo. Este *impasse,* si tal es, no puede ser abierto o solventado si no es mediante el recurso a otra facultad mental no menos misteriosa que la facultad de comenzar, la facultad del Juicio; un análisis de la misma podría contarnos lo que encierran nuestros placeres y displaceres.

---

(139) *De Civitate Dei,* lib. XII, cap. XX.

POSTFACIO A LA EDICION INGLESA

Por la editora de la edición inglesa,
Mary McCARTHY

Hannah ARENDT *murió de repente el 4 de diciembre de 1975. Era un jueves por la tarde; estaba de tertulia con unos amigos. El sábado anterior había terminado «La Voluntad», la segunda parte de* **La Vida del Espíritu.** *Al igual que su anterior obra,* **La Condición Humana,** *el trabajo estaba concebido en tres partes.* **La Condición Humana,** *que tenía como subtítulo* **La Vida Activa,** *estaba dividida en Labor, Trabajo y Acción. Ahora,* **La Vida del Espíritu,** *tal y como estaba planeada, se dividiría en Pensamiento, Voluntad y Juicio, las tres actividades básicas de la vida mental, como lo entendía la autora. La distinción que la Edad Media hacía entre la vida activa del hombre en el mundo y la solitaria* vita contemplativa, *naturalmente, estaba presente en su pensamiento; no obstante, su propio pensar, querer y juzgar en absoluto fueron contemplativos, apartados por una vocación de monje, sino que fueron los de cualquiera en la medida en que ejercía su capacidad específicamente humana para abandonarse de vez en cuando en la invisible región del espíritu.*

Ella nunca se pronunció con demasiadas palabras sobre la cuestión de si la vida del espíritu es superior o no a la así llamada vida activa (como la Antigüedad y la Edad Media habían creído). Sin embargo, no sería excesivo decir que los últimos años de su vida estuvieron consagrados a esta obra, una obra que ella consideraba que estaba subyaciendo en su interior como un vigoroso ser pensante —el más elevado, como ella lo consideraría. En la vorágine de sus múltiples compromisos de clases y conferencias, de su presencia en mesas redondas, paneles y equipos consultivos (era reclamada constantemente por la vita activa *del ciudadano y de la figura pública, aunque rara vez lo hacía voluntariamente), permanecía inmersa en* **La Vida del Espíritu,** *como si su terminación la exculpara no en demasía de una obligación que parece demasiado onerosa, como si la exculpara de un compromiso que ella había asumido. Todas las rutas, sin importar que fuesen secundarias, que ella recorría por casualidad o con inten-*

ción en su existencia diaria y profesional la conducían de nuevo hacia aquélla.

Cuando en junio de 1972 llegó una invitación para participar en las Gifford Lectures en la Universidad de Aberdeen, pensó en aprovechar la ocasión para empezar a rodar, por así decirlo, los volúmenes que ya estaban en preparación. Las Gifford Lectures le sirvieron, asimismo, como un estímulo. Fundadas en 1885 por Adam GIFFORD, un notable juez escocés y hombre de leyes, «con el fin de establecer en cada una de las cuatro ciudades de Edimburgo, Glasgow, Aberdeen y St. Andrews... una Cátedra... de Teología Natural, en el más amplio sentido del término», habían participado en ellas Josiah ROYCE, William JAMES, BERGSON, J. G. FRAZER, WHITEHEAD, EDDINGTON, John DEWEY, Werner JAEGER, Karl BARTH, Etienne GILSON, Gabriel MARCEL, entre otros —un honor del que ella se sintió muy orgullosa. Si hubiese sido supersticiosa, lo habría tomado también como un porta-fortuna: ***The Varieties of Religious Experience, Process and Reality**, de WHITEHEAD; **The Quest for Certainty**, de DEWEY; **The Mystery of Being**, de MARCEL; **The Spirit of Medieval Philosophy**, de GILSON; todas estas obras habían visto por primera vez la luz como Gifford Lectures... Cuando aceptó, empezó a trabajar con más intensidad de la que quizá debiera con el fin de estar lista en el tiempo acordado; acabó la primera serie, sobre el Pensamiento, en la primavera de 1973. En la primavera de 1974, volvió sobre la segunda serie, sobre la Voluntad, que fue interrumpida por un ataque al corazón después de que había dado su primera conferencia. Su intención era terminar la serie en la primavera de 1976; entre tanto, había utilizado la mayor parte del Pensamiento y la Voluntad en sus clases de la New School for Social Research en New York. No había comenzado **El Juicio**, aunque había utilizado algún material sobre este tema en los cursos que ofreció en la Universidad de Chicago y en la New School sobre la filosofía política de KANT. Después de su muerte, se encontró una hoja de papel en blanco en su máquina de escribir; tenía escrita sólo un encabezamiento, «El Juicio», y dos epígrafes. En algún momento entre el sábado en que terminó «La Voluntad» y el jueves de su muerte, se sentó frente a la máquina para trabajar sobre la sección final.*

Hannah ARENDT planeó su trabajo para que ocupara dos volúmenes. El Pensamiento, el más largo, debía ocupar el primero de ellos,

mientras que el segundo contendría la Voluntad y el Juicio. Como llegó a decir a sus amigos, esperaba que el Juicio fuese mucho más breve que los otros dos. También solía decir que confiaba que fuese el más sencillo de preparar. El más duro había sido la Voluntad. La razón que argumentaba para decir que el Juicio sería más corto era la ausencia de fuentes de material: tan sólo KANT *había escrito sobre esa facultad que, con anterioridad a él, había pasado desapercibida para los filósofos, si exceptuamos el área de la estética donde había recibido el nombre de Gusto. Como un alivio, creía. sin duda, que sus conferencias sobre la filosofía política de* KANT, *con el cuidadoso análisis que hizo de* **La Crítica del Juicio**, *habían servido perfectamente para preparar el terreno sobre el que trabajar. Sin embargo, se podría imaginar que el Juicio podría haberla sorprendido, y podría haber terminado por ocupar todo un volumen. De cualquier modo, y con el fin de dar al lector alguna idea de lo que habría sido esta última parte, hemos incluido un Apéndice que contiene extractos de sus clases. Esto, junto con un trabajo de seminario en torno a la Imaginación que no hemos incluido aquí, es todo lo que tenemos de lo que ella pensaba sobre este asunto (aunque algún día podremos ver lo que dice su correspondencia cuando ésta sea editada). Es muy triste que no haya nada más; cualquiera que estuviese cercano a su espíritu estará convencido de que el contenido del apéndice no agota las ideas que ya estaban bullendo en su cabeza cuando puso un papel en la máquina de escribir.*

Acerca de la edición

Hasta donde yo sé, todos los libros y artículos de Hannah ARENDT *habían sido corregidos antes de llegar a imprenta. Naturalmente, me refiero a los que estaban escritos en inglés. Fue un trabajo realizado por editores de libros, de revistas (William* SHAWN *para* **The New Yorker**; *Robert* SILVERS *para* **The New York Review of Books**, *y antes Philip* RAHV *para* **Partisan Review**), *y también por amigos. Ocurría algunas veces que varias manos que no se conocían manipulaban sus manuscritos contando con su consentimiento y normalmente, aunque no siempre, con su colaboración; tendía a dejar libertad de acción en esa tarea a aquellos en quienes había aprendido a*

confiar. Ella se refería a toda esa perversión como su «Englishing». Se había enseñado a sí misma a escribir en inglés como un exiliado, cuando ya había pasado los treinta y cinco años, y nunca llegó a sentirse tan a gusto hablando en inglés como una vez se sintió haciéndolo en francés. Se irritaba ante el inglés y sus desconciertos pasmosos y misteriosos. A pesar de que tenía un don natural para conseguir expresiones elocuentes, vigorosas y algunas veces mordaces, un don que le habría hecho sentir en Sioux o Sánscrito, sus frases eran largas, al uso alemán, y había que mantenerlas así o romperlas en dos o tres. Asimismo, como le pasa a cualquiera que escriba o hable una lengua extranjera, tenía problemas con las preposiciones. Y con lo que FOWLER *llamara «el idioma de molde de hierro». Y problemas para encontrar el lugar natural de los adverbios, puesto que en inglés no hay reglas para eso —sólo hay una regla no escrita que tiene el aspecto de ser tirana y amenazante para el extranjero, porque puede quebrarse también y de una forma impredecible. Además de todo esto, ella era impaciente. Sus frases eran abultadas no sólo porque su lengua materna fuese el alemán, una lengua amiga de tiradas de cláusulas de subordinados y modificativos que estorban el camino que lleva al esperado verbo, sino también porque ella intentaba meter demasiado de golpe. La mezcla de euforia y generosidad era una característica muy suya.*

De cualquier forma, Hannah ARENDT *fue corregida para la imprenta. Trabajé en algunos de sus textos con ella; algunas veces, después de que lo hiciera otro corrector amateur o profesional. Trabajamos en* **«On Violence»** *(«Sobre la violencia») juntas durante un verano en el Café Flore, y después me lo llevé a casa para estudiarlo con más detenimiento. Trabajamos en* **«On Civil Disobedience»** *(«Sobre la Desobediencia Civil») en una* pensione *en Suiza durante algunos días, y dimos los últimos toques a su último artículo publicado,* **«Home to Roost»** *(«Lugar para pernoctar») en un apartamento que ella había alquilado en Marbach (la villa donde nació* SCHILLER*), un lugar próximo al Deutsches Literaturarchiv, donde ella estaba manejando papeles de* JASPERS. *Trabajé con ella en la parte del Pensamiento, de* **La Vida del Espíritu,** *en Aberdeen; tuve la ocasión de hacer correcciones en la fotocopia del manuscrito original. A la primavera siguiente, cuando ella estaba en una habitación del hospital de Aberdeen, don-*

de pasó algunos días en una tienda de oxígeno, trabajé sobre fragmentos de la Voluntad por mi cuenta y siguiendo sus instrucciones.

Mientras estuvo con vida, la tarea de corregir sus escritos era alegre, porque había colaboración e intercambio. En términos generales, ella aceptaba las correcciones con buen talante, con una sensación de alivio cuando se trataba de preposiciones, por ejemplo; con interés cuando algún uso resultaba ser nuevo para ella. Discutimos cordialmente algunas veces, y lo continuamos haciendo por correspondencia; este fue el caso de la traducción que ella hacía del Verstand *de* KANT *como «intellect» (intelecto); yo pensaba que debería ser «understanding» (comprender), siguiendo la tónica de las restantes traducciones. Pero nunca pude convencerla, y tuve que ceder. Ahora creo que las dos estábamos en lo cierto, sólo que estábamos pensando en cosas diferentes: ella se abrazaba al sentido original de la palabra, y yo estaba preocupada porque lo entendiesen los lectores. Así, la traducción que ha sido utilizada en este texto es* «intellect» *(intelecto). Zanjamos la mayoría de los desacuerdos que tuvimos llegando a un compromiso, o cortando sin más preámbulos. Pero en el proceso, su natural impaciencia, más tarde o más temprano, volvía a reafirmar lo que ella quería sostener en un principio. No le gustaba alborotar demasiado por detalles. «Decídelo tú», decía en último término, iniciando un bostezo. Es cierto que era impaciente; pero también era indulgente; ella me veía como una «perfeccionista», y a veces gastaba bromas sobre esto sabiendo muy bien que no había peligro de que ella empezase a serlo también.*

De cualquier modo, nunca tuvimos una diferencia sustancial. Cuando en alguna ocasión puse en cuestión el pensamiento contenido en uno de sus manuscritos, fue sólo para señalar lo que parecía ser una contradicción con algún otro pensamiento que ella había desarrollado algunas páginas más adelante o más atrás. Lo que normalmente ocurría es que yo no captaba alguna distinción que subyacía o, por el contrario, que ella no se había dado cuenta de que el lector necesitaría el distingo. *Por extraño que pueda parecer, nuestros espíritus estaban muy próximos en algunos aspectos, un hecho que ella señalaba a menudo cuando se nos ocurría a las dos la misma idea por separado, en tanto que nos separaba un océano —el Atlántico. O a veces ella leía un texto que yo había escrito y encontraba en él un pensamiento al que ella le había estado dando vueltas en silencio. Esta*

convergencia en la modelación del espíritu, concluyó ella, debe tener algo que ver con la teología de mi formación católica, que me había dado, o al menos así lo creía ella, una aptitud para la filosofía. Realmente, he conseguido calificaciones muy poco brillantes en los dos cursos de filosofía que tuve en la Universidad; cursos enseñados de una forma chapucera y aburrida, todo hay que decirlo. De cualquier forma, y pese a ello, nuestros estudios no habían sido tan dispares. En Alemania, ella había hecho su tesis doctoral sobre el concepto del amor en S. Agustín. En América, yo había leído a S. Agustín en un curso universitario sobre el latín medieval; y me recreé con su obra favorita, **La Ciudad de Dios***. Es posible que mis estudios medievales y del Racimiento en francés, latín e inglés, junto con mis años de estudio del latín clásico y la posterior lectura, en casa, de PLATÓN, hayan confluido con mi infancia católica para suplir la deficiencia en la formación filosófica formal. Y también se da el hecho, que ella no consideró, que en el transcurso de los años he aprendido mucho de Hannah ARENDT.*

He mencionado todas esas cosas aquí para citar cuáles pueden ser mis cualificaciones para la edición de **La Vida del Espíritu***. No fue un empleo que yo buscase; y cuando en enero de 1974 me nombró su ejecutor literario, puse muy en duda que ella hubiese previsto lo que estaba por venir; esto es, que ella no viviría lo bastante para terminar aquellos volúmenes y que tendría que ser yo quien, sin contar con el beneficio de su ayuda, tendría que convertirlos en letra impresa. Si finalmente lo previó, al menos como una posibilidad, después del ataque de corazón que sufrió unos pocos meses más tarde en Aberdeen, ella debió haber sabido cómo abordaría yo el trabajo, con todas mis peculiaridades y todo mi rigor, y lo había aceptado como inevitable con un espíritu filosófico. Conociéndome, seguramente habría previsto las tentaciones que me asaltarían de interferir, esa libertad de hacerlo a «mi» manera; pero si ella era capaz de pensar todo eso, también habría previsto la resistencia que levantaría el mero vislumbrar de tales tentaciones en mi conciencia todavía católica... Si ella adivinó que habría días en los que yo me convertiría en un campo de batalla en el que la fidelidad con la prosa de mis antepasados luchaba con mi sentido del deber de cara a Hannah ARENDT, es muy posible que le hubiese divertido ese cuadro en el que se producía tan tremenda contienda —la disputa entre los escrúpulos y las tentaciones— tan*

ajenos a su propia naturaleza. Tengo que presuponer que ella confiaba en mi juicio, que tenía fe en que al final no se produciría daño alguno, que el manuscrito emergería sin cicatrices de la lucha; si me hubiese faltado la confianza básica en su confianza, habría tenido que arrojar la toalla muy pronto.

Pero sea lo que fuese lo que ella preveía, o lo que dejó de prever, ya no está aquí para consultarla o para recurrir a ella. Me he visto obligada a imaginar cuál sería su reacción ante cada uno de los actos de interferencia en la corrección para la imprenta. En la mayoría de los casos, el que exista una experiencia anterior ha hecho todo esto más fácil: si ella me conocía, también la conocía yo a ella. Pero surgen por todas partes problemas que en el pasado yo no habría osado intentar resolver por mí misma, imaginando la solución ideal. Cuando yo no lo veía muy claro, llenaba el manuscrito con anotaciones que venían a decir: «¿Qué quieres decir aquí?» «¿Puedes ponerlo más claro?» «¿Es ésta la palabra correcta?». Hoy, todos esos puntos de interrogación («¿Qué supones que ella quiere decir con eso?» «¿Esa repetición, será intencionada o no?») se vuelven contra mí. Y, sin embargo, no se dirigen a mi propia persona exactamente; más bien lo que hago es ponerme en su lugar, con lo que me vuelvo una especie de lector de espíritus, o medium. Con los ojos cerrados, le hablo a un fantasma que está completamente vivo. Ella se me aparece, hace que se detenga el lápiz, me hace echar borrones una y otra vez. En la práctica, la nueva libertad hallada se ha transformado en que me siento menos libre con el texto que ella misma pasó a máquina de lo que me sentiría si ella estuviese viva. Me sorprendo continuamente a mí misma mirando hacia atrás por miedo de encontrar alguna imaginada objeción, y muchas veces he tenido que recordarme a mí misma que en circunstancias normales esas frases que cubren casi una página y en las que pongo los ojos no hubiera permitido que existiesen.

O, por el contrario, a veces ocurría que yo había tachado firmemente una frase o una oración cuyo significado me parecía que era oscuro y lo había sustituido por el lenguaje que me parecía que tenía más sentido; y luego, en una segunda lectura, he tenido dudas, he vuelto a consultar el texto original, he visto que no he captado un matiz, y he vuelto a dejar el pasaje como estaba; o tuve que hacer un gran esfuerzo para parafrasearlo. Todo aquel que haya traducido reconocerá el proceso del que hablo —los repetidos esfuerzos por leer a

través *del lenguaje en la mente de un autor que está ausente. Aquí, el hecho de que hace algunos años —y principalmente, supongo, debido a mi amistad con ella— empecé a asistir a clase de alemán ha resultado ser un afortunado golpe del destino. Conozco lo suficiente de su lengua materna como para adivinar la estructura original que aparece como un lejano sistema montañoso tras sus frases en inglés; esto ha hecho que muchos pasajes enrevesados fuesen «traducibles»: simplemente los ponía en alemán, idioma en el que aparecían perfectamente claros, y luego los volvía a poner en inglés.*

De cualquier modo, y en la medida en que yo pueda responder de ello, no se ha producido ningún cambio que pueda afectar de forma alguna al pensamiento. Se han hecho algunos cortes, la mayor parte de ellos muy breves, con el fin de eliminar repeticiones cuando creí que eran accidentales y no deliberadas. Algunas veces, en no más de dos o tres ocasiones, he añadido algo buscando claridad; por ejemplo, las palabras «Escoto era un franciscano» en un pasaje que de otro modo habría quedado oscuro para un lector que no lo supiese. Pero salvando esas excepciones menores, lo que se ha hecho es sólo el habitual «Englishing» *que experimentan todos sus textos.*

Todo lo dicho no se ajusta al material que procede de sus clases y que aparece en el Apéndice. Esos extractos tienen su origen en la transmisión oral, exceptuando algunas faltas obvias de transcripción que han sido corregidas. Me parece que puesto que las conferencias sobre KANT *no fueron dadas para su publicación, sino que lo fueron* de viva voce *a una clase compuesta de estudiantes, cualquier intromisión de corrección para imprenta sería improcedente. No era asunto mío entrometerme con la historia. Ni tampoco con sus otros papeles; las conferencias de donde proceden los extractos están en la Biblioteca del Congreso, donde pueden ser consultadas con permiso de sus ejecutores.*

Tengo que hacer mención de otra serie de modificaciones. Los manuscritos de «El Pensamiento» y «La Voluntad» tenían todavía forma de conferencia, no habían sido modificados de la forma en que habían sido ofrecidos en Aberdeen y New York, aunque en otros aspectos habían sido ampliamente revisados y ampliados (el último capítulo de «La Voluntad» era enteramente nuevo). Si ella hubiese tenido tiempo, de seguro los habría alterado, volviendo a los oyentes en lectores como hacía normalmente cuando transformaba lo que ha-

bía sido una conferencia en un libro o un artículo. En el texto del que hablamos, el que tenemos aquí presente, esto ya se había hecho, si exceptuamos la introducción general, con su simpática alusión a las Gifford Lectures. Si queda algo del aroma del verbo hablado, no obstante, es sin duda para bien.

Convendría hacer alguna observación final acerca del Englishing. *Evidentemente, en las decisiones que adopta el corrector juega un papel significativo su propio gusto personal. Mi propia noción de lo que debe ser un aceptable inglés escrito es, como le pasa a todo el mundo, idiosincrásica. No me importa, por ejemplo, que una frase termine con una preposición —de hecho, incluso tiendo a hacerlo así—; pero soy escrupulosa cuando veo que algunos nombres, como* «shower» *(ducha) (en el sentido de baño-ducha) o* «trigger» *(disparador) son utilizados como verbos. Así, no podía permitir a Hannah* ARENDT, *a la que admiraba tanto, decir* «trigger» *en lugar de* «cause» (causa) o *«set in motion»* (puesta en marcha). Y *«when the chips are down» (cuando caen las fichas): no puedo decir por qué me irrita esta frase, y especialmente viniendo de ella, de la que dudo que haya tocado jamás una ficha de póker. Pero puedo verla (con el cigarrillo entre los dedos) contemplando la mesa de la ruleta o el* «chemin de fer», *de forma que* «when the stakes are on the table» *(están hechas las apuestas) me parece más propio, más ajustado a su carácter. ¿Le habrían importado esos pequeños ejemplos de interferencia con su libertad de expresión? ¿Estaba ella más a gusto con* «triggered»*? Espero que ella se mostraría indulgente ante mis prejuicios. Y, a pesar de que el gusto personal ha funcionado en ocasiones como si de un árbitro se tratase (cuando una vez buscaba persuadir), he tenido mucho cuidado en respetar su tono característico. No he permitido que mi propio idioma actuase como un intruso; no hay ninguna «palabra de Mary* McCARTHY*» en el texto. Cuando sucedía que no encontraba nada mejor y utilizaba una de esas palabras, sobresalía de tal forma de la galerada que tenía que ser eliminada apresuradamente. Así, el texto que el lector ha estado leyendo es de ella; es ella, en el sentido en que los cortes y la pulimentación la revelan a ella de la misma forma que quitar el mármol que es superfluo permite contemplar la forma intrínseca de una estatua. Eso fue lo que dijo* MIGUEL ANGEL *al referirse a la escultura (y en contraposición a la pintura), y no hay aquí ninguna indicación de recortar o embellecer.*

Ha sido un trabajo duro mantener un diálogo imaginario con ella, entrando a discutir algunas veces como lo hacíamos cuando ella estaba con vida. Aunque entonces nunca ocurrió así, ahora le hago reproches y viceversa. He trabajado hasta altas horas de la noche; y luego, en sueños, creía que me había saltado páginas enteras del manuscrito; o, de pronto resultaba que todo se había echado a perder, incluyendo las notas. Pero ha sido un trabajo también, si no alegre, como lo era antes, sí al menos gratificante. Por ejemplo, he aprendido que puedo comprender la **Crítica de la Razón Pura,** *a la que antes consideraba como impenetrable para mí. Buscando referencias erróneas, he leído algunos Diálogos platónicos por entero* **(Teeteto, El Sofista)** *en los que no había entrado con anterioridad. He aprendido la diferencia entre una tremielga y una lanceta. He releído trozos de las Bucólicas y las Geórgicas de VIRGILIO, textos con los que no me había enfrentado desde los tiempos de la Universidad. Muchos de mis viejos textos universitarios han salido de nuevo de sus anaqueles, y no sólo de los míos, sino de mi marido (que estudió Filosofía en Bowdoin) y del marido de mi querida secretaria (él tenía a RILKE, algo de ARISTÓTELES que nosotros no teníamos, y la mayor parte de VIRGILIO).*

Ha sido ésta una empresa en cooperativa. Mi secretaria, al escribir a máquina el manuscrito, ha puesto gentilmente las comas y ha sido muy severa con los lapsos gramaticales: ella es un Escrúpulo dando la batalla a la Tentación. El ayudante en las tareas docentes de Hannah ARENDT en la New School —Jerome KOHN— ha localizado docenas de referencias y, con excesiva frecuencia, ha atendido a la llamada de aquellas señales que planteaban ansiosas preguntas, habiendo sido capaz de aclarar mucho, cuando no hemos puesto en común nuestra perplejidad y hemos llegado a razonables certezas. Ha podido descubrir (véase lo que dije con anterioridad acerca de las pesadillas que yo tenía) una página que nos pasó desapercibida y que estaba perdida del manuscrito fotocopiado. También han colaborado otros amigos, incluyendo a mi profesor de alemán. A lo largo de esta tarea, ha habido momentos de viva alegría, una mezcla de aquellos días en que éramos estudiantes (aquellos libros, aquellas noches discutiendo aspectos filosóficos), y el efecto tonificante de las ideas de nuestra amiga fallecida; momentos de vivas y estimulantes controversias así como de sorprendentes coincidencias. Aunque la eché de menos

en el curso de esos meses —ahora hace más de un año— de trabajo, y me hubiera gustado que estuviese aquí otra vez para poner cosas en claro, para objetar, reafirmar, cumplimentar y ser cumplimentada, no pienso que la echaré de menos realmente, ni que sentiré el dolor del miembro amputado hasta que la tarea esté completa. Me doy cuenta de que ella ha muerto; pero a la vez, noto su presencia en esta habitación, escuchando mis palabras que ahora escribo; posiblemente asintiendo con la cabeza, posiblemente ahogando un bostezo.

Algunas explicaciones sobre asuntos prácticos

Dado que el manuscrito, aunque terminado en términos de su contenido, no tenía la forma final, no toda cita y alusión en el texto se ve acompañada por su correspondiente pie de página. Gracias a Jerome KOHN *y a Roberta* LEIGHTON *y sus colaboradores de Harcourt Brace Jovanovich, muchos de estos pies de página han sido localizados. Pero en el momento que escribo estas páginas, faltan todavía unos pocos y no pueden ser encontrados a tiempo; continuaremos buscándolos, y los resultados serán incluidos en una futura edición. Asimismo, incluso allí donde tenemos referencias, están incompletos unos pocos pies de página; principalmente, porque la página o el número de volúmenes que se ofrecen parecer ser inexactos, y no hemos tenido el tiempo suficiente para localizar el pasaje correcto. Esperamos rectificar esto también en el futuro. Ha sido de gran ayuda contar con los libros de la biblioteca de Hannah* ARENDT *que ella utilizó para hacer las referencias. Pero no hemos tenido acceso a todos los libros a los que hace referencia.*

Está claro que ella citaba a menudo de memoria. Ha sido corregido allí donde no existía una correspondencia entre su memoria y un texto citado. Exceptuando el caso de las traducciones: aquí hemos corregido sólo en algunas ocasiones, en otras no. Una vez más se trataba de leer en su mente. Cuando ella alteraba una traducción normalizada de un original griego, latín, alemán o francés, ¿lo hacía a propósito, o porque se equivocaba? Con frecuencia no se puede estar seguro. En términos comparativos, se sabe que ella utilizó traducciones normalizadas: la de Norman KEMP SMITH *en el caso de* KANT*; la de Walter* KAUFMANN *para* NIETZSCHE*; la de* MCKEON *en el caso de*

ARISTÓTELES; y las diversas traducciones de PLATÓN contenidas en la edición de Edith HAMILTON-HUNTINGTON CAIRNS. Pero ella conocía todas esas lenguas —un hecho que le permitía evitar las traducciones normalizadas cuando lo creía conveniente; esto es, cuando encontraba que KEMP SMITH, por ejemplo, o KAUFMANN eran imprecisos, cuando se alejaban demasiado del original, o por alguna otra razón puramente literaria. Desde el punto de vista editorialista, ha suscitado una situación más bien caótica. ¿Debemos confiar en KEMP SMITH y en KAUFMANN en los pies de página cuando se apoyaba en ellos de una forma destacada, aunque no por entero, en sus versiones? No hacerlo parecería injusto; pero en algunos casos, lo contrario también lo sería: a KAUFMANN, por ejemplo, puede no importarle que se confíe en palabras y expresiones que no son suyas. KEMP SMITH está muerto, como muchos de los traductores de PLATÓN; pero ello no quiere decir que deba morir también el sentimiento de sus sentimientos.

Dejando por el momento a un lado los problemas acerca del crédito que hay que conceder a las traducciones, hemos abordado el problema de las traducciones en su conjunto de una forma que puede ser fragmentada, ad hoc, *pero que hace frente a la realidad de la circunstancia para la cual no parece funcionar ninguna regla general y aplicada de una manera consistente. En donde ha sido posible, hemos confrontado cada pasaje con la traducción normalizada, a menudo subrayada o marcada de alguna otra forma por ella misma en el libro que poseía; cuando la diferencia es sustancial, hemos retrocedido al idioma original; y si KEMP SMITH se mantenía más cerca del alemán de KANT, hemos utilizado lo que decía KEMP SMITH. Pero cuando hemos hallado una sombra de significado que no aparece en la traducción normalizada y que la traducción de ARENDT saca a la luz, hemos utilizado la suya; igual hemos hecho cuando el significado era discutible. En la práctica, es fácil darse cuenta cuando una variante corresponde a una intención por su parte de oponerse a una inadvertencia —un fallo de la memoria o a la hora de copiar la referencia; por ejemplo, hemos tratado las diferencias de puntuación como inadvertencias.*

Desgraciadamente, esta solución de sentido común no puede ajustarse a todas las contingencias. A menos que el libro citado estuviese en su biblioteca, en inglés, no teníamos la menor idea de qué traduc-

ción, si es que había utilizado alguna, había utilizado para hacer la referencia. Cuando no tenía más pistas, he supuesto que ella misma hacía su propia traducción, y me he sentido libre de alterarla concisamente en interés del idioma o la gramática inglesa, tal como lo haría con su propio texto. (En algún momento, he retraducido a partir del mismo original. Pero no he cometido la imprudencia de intentarlo demasiado en el caso de HEIDEGGER, a pesar de que sí me he enfrentado con el Maestro ECKHART). En el caso de los autores clásicos, hay tal cantidad de traducciones entre las cuales poder escoger que resulta difícil encontrar aquella que ARENDT utilizó —es como buscar una aguja en un pajar. Una vez tuve suerte y tropecé con una traducción de VIRGILIO que ella había utilizado. Mi lápiz escribió (¡Eureka!) para indicar el editor, la fecha y demás referencias en un pie de página; luego, cuando volví a mirar con más detenimiento, me di cuenta de que no era correcta. Una vez más, como tan a menudo, ella había utilizado una traducción, pero no había permanecido fiel a ella. Y resulta imposible mostrar en una nota a pie de página en qué puntos divergía de la traducción original y en cuáles no.

Eventualmente, acordamos una política que consistía en citar una traducción sólo cuando le seguía también la traducción de la letra. Cuando no se nombra al traductor, ello quiere decir que la versión utilizada es por entero, o en su mayor parte, la de la autora, o que no hemos podido localizar la traducción que ella utilizó, si es que utilizó alguna. Con todo y eso, esta política exige una cierta cualificación. El lector debería saber que algunas traducciones normalizadas (MCKEON, KEMP SMITH, KAUFMANN, la miscelánea HAMILTON-CAIRNS), incluso a pesar de que no se las menciona específicamente, han servido a grosso modo *como guías para la autora.*

La Biblia ha sido un problema especial. Era difícil decir en un principio si estaba utilizando la versión de KING JAMES, la versión Standard Revisada, la versión DOUAI, una versión alemana que luego traducía ella al inglés, o una mezcla de todas ellas. Me entretuve incluso con la hipótesis —llena de cariño— de que ella había recurrido a la Vulgata de S. Jerónimo, y había hecho sus propios ajustes traduciendo del latín. Me incliné por utilizar la versión de KING JAMES; además de tener una preferencia personal por ella, estaba el argumento de que los «thou shalt» *en voz de la autora que aparecen repetidamente en el volumen de «La Voluntad» harían juego con los*

«thou» *y* «thee» *bíblicos de la versión antigua —de otra forma, esto sonaría muy peculiar. Pero Roberta* LEIGHTON *me ha demostrado que si se mira con mucho detenimiento se ve que el manuscrito está más cercano a la versión Standard Revisada; así, esa es la que ha sido usada, con unas pocas excepciones, allí donde la belleza del lenguaje de* KING JAMES *nos resultó irresistible, al igual que lo fue para nuestra autora. De cualquier modo, el permanecer fiel al conjunto de la versión Standard Revisada ha liquidado una dificultad: el hecho de que la versión antigua traduce* «love» *(amor)* (ágape) *por* «charity» *(caridad). Dado que para nuestros oídos modernos la palabra tiene una connotación principalmente de deducción de impuestos, o se refiere a «adoptar una perspectiva caritativa» de algo, debería ser cambiada por* «love» *(amor), poniéndola entre comillas cada vez que se diese, lo que habría dificultado la lectura.*

Todas estas preocupaciones sobre la consistencia y la fidelidad a la referencia parecerán muy curiosas al lector normal. Son inseguridades profesionales de editores y academicistas. O son las reglas del juego que acuerdan todos aquéllos que escriben dentro de un marco académico y que en su estricta aplicación añaden un entusiasmo adicional a la consecución de lo que buscan —un entusiasmo que no puede ser compartido por los que no juegan a ese juego. Localizar el desliz que toma la forma de una errónea nota a pie de página debe ser tomado en cuenta con absoluta seriedad, como si se tratase de un absorbente deporte o juego. Y con todo, si sólo importa a unos pocos, principalmente a aquellos implicados en ese juego, ¿qué sentido tiene? ¿Qué diferencia existe entre que Dios sea «El» en una página y «él» en la siguiente»? Es posible que la autora cambiase su actitud, con lo cual estaría en su derecho. ¿Por qué buscar algo divino en esa preferencia que subyace a la palabra y encerrarla, a ella, a un espíritu libre, en un uniforme «El» o «él»? Bueno, es «El». Y la voluntad es «Voluntad» cuando es un concepto, y «voluntad» cuando está actuando en un sujeto humano.

Debo disculparme con el lector mayoritario por mencionar todos esos detalles acerca de las notas a pie de página, las mayúsculas, las comillas y todo lo demás, tan alejado del interés del que está fuera como la meticulosa elección que un pescador hace de un determinado tipo de mosca-señuelo cuando una lombriz serviría para capturar al pez. Lo primero que pierden de vista los especialistas, como la misma

Hannah ARENDT estaría de acuerdo en afirmar, es que ese pez es la clave. ARENDT se preocupaba por el lector ordinario, que para ella seguía siendo un estudiante con forma de adulto. Esa es la razón por la que adoraba de una forma muy especial a SÓCRATES. No obstante, siendo una profesora o una erudita, conocía las reglas del juego y las aceptaba, aunque más con el espíritu de tolerancia que uno aplica a las travesuras de los niños que con el celo de una verdadera participante. De cualquier forma, en el curso de todos esos meses en los que he trabajado sobre el manuscrito, mis bien afilados lápices se han ido desgastando uno tras otro. Y creo que ya he hablado bastante. Es tiempo de dejar que hable el manuscrito.

APENDICE:

EL JUICIO

Extractos de lecciones sobre la filosofía política de Kant

Por el propio testimonio de KANT sabemos que el punto decisivo de su vida fue el descubrimiento de las facultades cognitivas del espiritu humano y de sus limitaciones (en 1770), cuya elaboracion le llevo mas de diez años y que publico como *Critica de la Razón Pura.* A traves de sus cartas sabemos tambien lo que esa inmensa labor de tantos años supuso para sus otros planes e ideas. Dice, refiriendose a este «tema primordial», que le aplazo y obstruyo como «una presa» todas las otras materias que habia esperado acabar y publicar, que fue como «una piedra que le cerraba el camino» que solo quedaria libre una vez que hubiera sido apartada . Antes del acontecimiento de 1770 habia intentado escribir y publicar enseguida la *Metafisica de las Costumbres,* que fue escrita y publicada 30 años despues. Pero en esta fecha temprana el libro fue anunciado bajo el titulo de *Critica del Gusto Moral* Cuando KANT volvio, al fin, a la tercera *Crítica,* siguio llamandola al principio Critica del Gusto Acontecieron, asi, dos cosas. detras del gusto, tema favorecido en todo el siglo XVIII, habia descubierto una facultad humana enteramente nueva, el juicio. Pero, al mismo tiempo, sustrajo las proposiciones morales de la competencia de esta nueva facultad En otras palabras: ahora es algo mas que el gusto lo que va a decidir entre lo bello y lo feo; pero la cuestion (moral) sobre lo verdadero y lo falso no puede ser decidida ni por el gusto ni por el juicio, sino solo por la razon.

* * *

Los vinculos entre las dos partes (de la *Crítica del Juicio*)... estan mas estrechamente conectados con lo politico de lo que lo estan cualquiera de las otras Criticas El mas importante de estos vinculos radica, *en primer lugar,* en que en ninguna de las dos partes habla KANT del hombre como ser inteligible o cognitivo. La palabra verdad

no aparece. La primera parte se ocupa de los hombres en el plural, viviendo en sociedades: la segunda, de la especie humana... La diferencia decisiva entre la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio* estriba en que las normas morales de que habla la primera de ellas son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la tierra. Y el segundo vínculo radica en que la facultad del juicio se ocupa de lo particular que, «como tal, contiene algo contingente en relación con lo universal», que normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento. Lo particular... es de dos clases; la *primera parte* de la *Crítica del Juicio* trata de los objetos del juicio por decirlo así, tales como un objeto al que calificamos como «bello» sin ser capaces de subsumirlo bajo una categoría general. (Si decimos, «qué rosa tan bella», no llegamos a este juicio diciendo primero: todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, luego es bella.) La otra clase, tratada en *la segunda parte,* es la imposibilidad de derivar un producto en particular de la naturaleza de causas naturales: «Absolutamente ninguna razón humana (de hecho, ninguna razón finita como la nuestra, por mucho que la pueda superar en grado) puede esperar comprender la producción de incluso una mera brizna de hierba por causas puramente mecánicas». (Mecánico en la terminología de KANT equivale a causas naturales; su opuesto es «técnico», por lo que él entiende artificial, es decir, algo fabricado con un fin.) El acento se pone aquí sobre «comprender»: cómo puedo comprender (y no sólo explicar) por qué existe la hierba, y luego, esta brizna de hierba en particular.

* * *

El juicio de lo particular —*esto* es bello, esto es feo, esto es verdadero, esto es falso— no encuentra un lugar en la filosofía moral de KANT. El juicio no es razón práctica; la razón práctica «razona» y me dice qué hacer y qué no hacer; establece la norma y es idéntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos; habla en imperativos. El juicio, por el contrario, surge del «placer meramente contemplativo o del goce inactivo (*untätiges Wohlgefallen*)». Este «sentimiento de placer contemplativo se llama gusto», y la *Crítica del Juicio* originariamente recibió el nombre de Crítica del Gusto. «Si la filosofía práctica lle-

ga a hablar del placer contemplativo, sólo lo hace de pasada, y no como si el concepto le fuera propio». ¿Es esto plausible? ¿Cómo podría el «placer contemplativo y el goce inactivo» tener algo que ver con la práctica? ¿No prueba esto acaso de forma definitiva que KANT... había decidido que su preocupación por lo particular y lo contingente era una cosa del pasado y un asunto algo marginal? Y, sin embargo, veremos cómo su posición final sobre la Revolución Francesa, acontecimiento que jugará un papel fundamental en su vejez, cuando con gran impaciencia esperaba todos los días la llegada del periódico, fue motivada por esta actitud del simple espectador, la de aquellos «que no están implicados ellos mismos en el juego», que sólo lo siguen con «ilusionada», «apasionada participación»... nacida de un mero «placer contemplativo y deleite inactivo».

* * *

La «extensión del espíritu» juega un papel fundamental en la *Crítica del Juicio.* Esta se consigue «comparando nuestro juicio con el juicio posible más que con el juicio real de los otros, y colocándonos en el lugar de cualquier otra persona». La facultad que hace esto posible se llama imaginación... El pensamiento crítico sólo es posible cuando las perspectivas de todos los demás están abiertas a la inspección. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se ha desvinculado de «todos los demás»... Mediante la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así potencialmente en un espacio que es público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la posición del ciudadano del mundo de KANT. Pensar con la mentalidad extensa —esto quiere decir que se entrena la imaginación para ir de visita...

Aquí debo prevenirles de una equivocación muy común y en la que se incurre con facilidad. El truco del pensamiento crítico no consiste en una empatía enormemente extensa a través de la cual se pueda saber lo que realmente acontece en el espíritu de todos los demás. Pensar, según la comprensión que KANT tenía de la Ilustración, significa *Selbstdenken,* pensar por uno mismo, «que es la máxima de una razón que no es nunca pasiva. Someterse a esa pasividad se llama prejuicio», y la Ilustración es antes que nada liberación del prejuicio. El aceptar lo que acontece en el espíritu de los otros cuyo

«punto de vista» (en realidad el punto donde están, las condiciones a las que están sujetos, siempre diferentes en uno u otro individuo, en una clase o grupo respecto de otro) no es el mío propio, equivaldría a aceptar pasivamente su pensamiento, esto es, a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a mi propia perspectiva. El «pensamiento extenso» es el resultado de abstraerse, primero, «de las contingencias que se adhieren a nuestro propio juicio», de «ignorar sus condiciones subjetivas privadas... por las que tantos hombres están limitados», esto es, «el no tener en cuenta lo que normalmente llamamos interés propio, que según KANT no es ilustrador, ni susceptible de ilustrarnos, sino que, de hecho, es limitador... Cuanto más amplio sea el marco en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse, desde una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento. Esta generalidad, sin embargo, no es la generalidad del concepto —del concepto «casa», bajo el cual se pueden subsumir después todos los edificios concretos. Está, por el contrario, íntimamente conectada con lo particular, las condiciones particulares a través de las que hay que pasar para poder llegar al propio «punto de vista general». Antes nos referimos a esta perspectiva general como imparcialidad: es una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, como dice el mismo KANT, reflexionar sobre los asuntos humanos. No nos dice cómo *actuar*...

En el mismo KANT se hace presente esta actitud en la postura aparentemente contradictoria de, por un lado, la ilimitada admiración que en sus últimos años siente por la Revolución Francesa y, por otro, de la igualmente irrefrenable oposición a cualquier empresa revolucionaria que emprendan los ciudadanos.

A primera vista, o incluso con más detenimiento, la reacción de KANT no es en absoluto equívoca... nunca dudó en su estimación de la grandeza de lo que él llamara «el acontecimiento reciente», y casi nunca titubeó en su condena de todos aquellos que preparan un tal acontecimiento.

> «Este acontecimiento no estriba ni en importantes hazañas o fechorías emprendidas por los hombres, a través de las cuales lo que fue grande entre ellos se hace pequeño o lo que fue pequeño se hace grande, ni en que, como si se tratara de magia, desaparecieran antiguas e imponentes construcciones políti-

cas, mientras otras, surgiendo desde las profundidades de la tierra, entran en su lugar. No, nada de todo esto. Se trata sólo del modo de pensar del espectador, que se revela públicamente a través de este gran juego de transformaciones...
La revolución de un pueblo ingenioso que hemos visto desenvolverse en nuestros días podrá triunfar o fracasar; podrá estar llena de miseria y atrocidades hasta el punto de que una persona ponderada, si esperara poder llevarla a cabo con éxito una segunda vez, no se decidiría nunca a hacer el experimento con tales costes —esta revolución, decía, encuentra, sin embargo, en el ánimo de todos los espectadores (que no están implicados ellos mismos en el juego) una participación anhelante que linda con el entusiasmo... con qué exaltación simpatizaba entonces el público no implicado en su contemplación, sin la menor intención de asistir.»

...Sin esta participación empática, el «significado» del acontecimiento sería completamente distinto o, simplemente, inexistente. Pues es esta simpatía lo que inspira la esperanza:

«la esperanza de que tras muchas revoluciones, con todos sus efectos transformadores, pueda realizarse al fin el más elevado propósito de la naturaleza, una *existencia cosmopolita*, dentro de la cual puedan ser desarrolladas todas las capacidades originales de la raza humana.»

De lo que, sin embargo, no debería concluirse que KANT tomara en lo más mínimo partido a favor de futuros revolucionarios.

«Estos derechos... siempre son una idea que sólo podrá realizarse bajo la condición de que los medios empleados al efecto sean compatibles con la moral. Esta condición restrictiva no debe ser transgredida por el pueblo, que nunca deberá perseguir sus derechos a través de la Revolución, que es siempre injusta.»

...Y:

«Si una revolución violenta, engendrada por una mala constitución, introduce por medios ilegales una constitución más le-

> gal, no estaría permitido reconducir al pueblo a la anterior constitución, pero, mientras tuviera lugar la revolución, toda persona que abierta o encubiertamente participara en ella, habría incurrido justamente en la pena debida a aquellos que se rebelan.»

...Lo que pueden ver claramente aquí es el choque entre el principio a partir del cual se actúa, y el principio a partir del que se juzga.

...KANT expresó más de una vez su opinión sobre la guerra... y en ningún sitio más enfáticamente que en la *Crítica del Juicio,* donde discute el tema, con bastante expresividad, en la sección sobre lo Sublime:

> «¿Qué es lo que, incluso para el salvaje, es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se aterra, que no teme, que no huye del peligro... Incluso en el estado social más civilizado perdura aquella preferente consideración hacia el guerrero... porque en ello se conoce la invencibilidad de su espíritu. De ahí que... en la comparación del hombre de Estado con el general... el juicio estético decide a favor del último. La guerra misma tiene algo de sublime en sí... En cambio, una larga paz suele hacer dominar el mero espíritu de negocio, y con él el bajo egoísmo, la cobardía y la malicia, y rebaja el modo de pensar del pueblo.»

Este es el juicio del espectador (es decir, estético).

...Con todo, la guerra, «una empresa no premeditada excitada por las pasiones desenfrenadas de los hombres», no sólo puede contribuir realmente, por su mismo sinsentido, a la preparación de una eventual paz cosmopolita —eventualmente el puro cansancio acabará imponiendo lo que ni la razón ni la buena voluntad han conseguido lograr—, sino que

> «a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abruma a la especie humana y de las desgracias, quizá aún mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso... para desarrollar, hasta el más alto precio, los talentos que sirven a la cultura.»

...Estas intuiciones del juicio estético y reflexivo no tienen consecuencias prácticas para la acción. En lo referente a la acción no hay duda que

> «la razón moral-práctica dentro de nosotros pronuncia el siguiente e irresistible veto: *no debe haber guerra...* Ya no se trata, así, de si la paz perpetua es o no posible. o si acaso no estamos quizá equivocados en nuestro juicio teórico si suponemos que sí lo es. Debemos actuar, por el contrario, simplemente como si pudiera producirse... incluso aunque la realización de esta intención pacífica tuviera que permanecer como un deseo piadoso... pues es nuestro deber hacerlo así.»

Pero estas máximas para la acción no anulan el juicio estético y reflexivo. En otras palabras: incluso aunque KANT hubiera actuado siempre a favor de la paz, sabía y conservaba en el espíritu su juicio. Si hubiera actuado a partir del conocimiento obtenido como espectador, ante su propio espíritu hubiera aparecido como un criminal. Si. por su «deber moral», hubiera olvidado su discernimiento como espectador, hubiera llegado a ser lo mismo que tantas personas bienintencionadas implicadas u ocupadas en los asuntos públicos tienden a ser —un tonto idealista.

* * *

Ya que KANT no escribió su filosofía política, la mejor forma de averiguar lo que pensó sobre esta cuestión estriba en volver a su *Crítica del Juicio Estético,* donde al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto que las enjuicia y decide sobre ellas, afronta un análogo y similar problema. Estamos... inclinados a pensar que para poder enjuiciar un espectáculo debemos tener primero el espectáculo, que el espectador es secundario al actor —sin tener en cuenta que nadie en su sano juicio pondría nunca un espectáculo en marcha sin estar seguro de tener espectadores que lo contemplen. KANT está convencido que el mundo sería un desierto sin el hombre, y por mundo sin seres humanos él entendía: sin espectador. En la discusión sobre el juicio estético la distinción se hace entre el genio que se requiere para producir obras de arte, mientras que para enjuiciarlas y decidir si son o no cosas bellas, no se necesita «más que» (diría-

mos nosotros, no KANT) el gusto. «Para enjuiciar los objetos bellos se requiere el *gusto*... para su producción se precisa el *genio*». Para KANT el genio es cuestión de imaginación productiva y originalidad, el gusto... una cuestión de juicio. Suscita la cuestión sobre cuál de las dos es la facultad «más noble», cuál sea la condición *sine qua non* «en la que uno se ha de fijar al juzgar el arte como arte bello» —suponiendo, desde luego, que aunque la mayoría de los jueces de la belleza no poseen la facultad de la imaginación productiva que se llama genio, a los pocos dotados de él no les falta la facultad del gusto. Y la respuesta es:

> «Para la belleza no es tan necesaria la riqueza y la originalidad de ideas como más bien la adecuación de aquella imaginación, en la libertad, a la conformidad a las leyes del entendimiento (que se llama gusto). Pues toda la riqueza de la primera no produce en su libertad, sin ley, nada más que absurdos; el Juicio, en cambio, es la facultad de acomodarlos al entendimiento.
> El gusto es, como juicio en general, la disciplina (o reglamentación) del genio; si bien le corta mucho las alas... le da una dirección... y al introducir claridad y orden en la multitud de pensamientos (del genio), hace las ideas duraderas, capaces de un largo y, al mismo tiempo, universal aplauso, de provocar la continuación de otros y una cultura en constante progreso.»

Pero KANT dice explicitamente que «para el arte bello... serían exigibles *imaginación, entendimiento, espíritu* y *gusto*», y en una nota añade que «las tres primeras facultades reciben sólo por la cuarta su unificación», es decir, por el gusto, o sea, la facultad del juicio. El espíritu, por otra parte. aquello que inspira el genio, y sólo a él, y que «ninguna ciencia puede enseñar ni ninguna técnica aprender», consiste en expresar «el inefable elemento que determinadas representaciones producen en el estado de ánimo («Gemütszustand») de todos nosotros, pero para las que no tenemos palabras y, por lo tanto, no las podemos comunicar sin el auxilio del genio; la labor propia del genio radica en hacer este estado de ánimo «generalmente comunicable». La facultad que guia esta comunicabilidad es el gusto, y el gus-

to o el juicio no son el privilegio del genio. La condición *sine qua non* de la existencia de las cosas bellas es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual ninguna de esas cosas podría llegar a aparecer. El ámbito de lo público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores o los creadores. Y este crítico y este espectador se asientan en todo actor y creador; sin esta facultad crítica y juzgante el actor o creador estaría tan aislado del espectador que ni siquiera podría ser percibido. O, por decirlo de otra forma, manteniéndonos en la terminología kantiana: la misma originalidad del artista (o la misma invocación del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores). Y si bien es posible hablar de genio en el singular dada su originalidad, nunca nos podremos referir... de la misma manera *al* espectador: los espectadores existen sólo en el plural. El espectador no está implicado en el acto, pero siempre lo está en sus co-espectadores. No comparte con el creador la facultad del genio y la originalidad, ni la facultad de la innovación con el actor; la facultad que tienen en común es la facultad del juicio.

En lo que se refiere a la creación, esta intuición se remonta por lo menos hasta la antigüedad latina (por diferenciarla de la griega). Lo encontramos expresado por vez primera en *Sobre el Orador*, de CICERÓN:

> «Pues todo el mundo discrimina (*diiudicare*), mediante algún sentido silencioso, distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestiones del arte y la proporción sin tener ningún conocimiento ni del arte ni de la proporción: y así como pueden hacerlo en el caso de las pinturas y las estatuas y otras creaciones similares hacia cuya comprensión la naturaleza les ha dotado de menor bagaje, tanto más podrán desplegar esta distinción en el juicio de los ritmos y la pronunciación de las palabras, pues éstas están enraizadas (*infixia*) en el sentido común, y ha querido la naturaleza que en tales casos nadie sea del todo incapaz para percibirlas y experimentarlas (*expertus*).»

Y sigue, para subrayar que es auténticamente maravilloso y singular

«la poca diferencia que existe entre la persona instruida y la ignorante en la capacidad de enjuiciar, mientras que en la de la creación es enorme.»

En esta misma línea, KANT subraya en su *Antropología* cómo la locura consiste en haber perdido este sentido común que nos permite juzgar como espectadores; su opuesto seria un *sensus privatus,* un sentido privado que llama también «*Eigensinn* lógico». Este supone que nuestra facultad lógica, la facultad que nos permite derivar conclusiones desde premisas, puede funcionar efectivamente sin comunicación —sólo que entonces, o sea, si la locura ha ocasionado la pérdida del sentido común, conduciría a resultados patológicos, precisamente, porque se ha separado de aquella experiencia que sólo puede ser válida o confirmada por la presencia de los otros.

El aspecto más sorprendente de esta operación radica en que el sentido común, la facultad de enjuiciar y de discriminar entre lo verdadero y lo falso, debe fundarse en la facultad del gusto. De nuestros cinco sentidos, tres nos proporcionan claramente los objetos del mundo exterior y son asi fácilmente comunicables. La vista, el oido, el tacto, se ocupan directamente y, por así decir, objetivamente, de los objetos; el olfato y el gusto proporcionan sensaciones internas que son enteramente privadas e incomunicables; lo que yo degusto o lo que yo huelo no se puede llegar a expresar en palabras. Parecen ser sentidos privados por definición. Además, los tres sentidos objetivos tienen en común el ser susceptibles de «representar» —el tener presente algo que está ausente; puedo recordar un edificio, una melodia, el tacto del terciopelo. Esta facultad se denomina en KANT: imaginación —de la que no son capaces ni el gusto ni el olfato. Por otra parte son, claramente, los sentidos discriminadores: se puede retener el juicio de lo que se ve y, aunque con menor facilidad, de lo que se oye o toca. Pero en las cuestiones del gusto y el olfato, el me-agrada o me-desagrada es inmediato y aplastante. Y, una vez más, el agrado o desagrado son enteramente privados. ¿Por qué entonces debería el gusto elevarse y convertirse —no sólo con KANT, sino ya desde GRACIÁN— en el vehículo de la facultad mental del juicio? Y el juicio, a su vez, esto es, el juicio que no es simplemente cognitivo ni reside en los sentidos que nos proporcionan los objetos que tenemos en común con todas las criaturas vivientes que posean el mismo bagaje senso-

rial, sino el juicio entre lo verdadero y lo falso, ¿por qué habría de basarse en este sentido privado? ¿No es acaso cierto que en cuestiones de gustos es tan poco lo que podemos comunicar que ni siquiera podemos discutir sobre ellos —*de gustibus non disputandum est*?

* * *

...Dijimos que el gusto y el olfato son los sentidos más privados, es decir, aquellos sentidos en los cuales lo que se siente no es un objeto sino una sensación, en los que esta sensación no está unida al objeto y no se puede recordar. Se puede reconocer el olor de una rosa o el sabor de un plato si se vuelve a sentir, pero no se puede tener presente de la misma manera que se tiene presente cualquier cosa que se haya visto, o cualquier melodía que se haya escuchado... Al mismo tiempo vimos por qué el gusto, antes que cualquiera de los otros sentidos, se convertía en el vehículo del juicio; sólo él y el olfato son discriminatorios por su misma naturaleza, y sólo estos sentidos se relacionan con lo particular *qua* particular: todos los objetos dados a los sentidos objetivos comparten sus propiedades con otros objetos; no son únicos. Además, el me-agrada o me-desagrada está tremendamente presente en el gusto y el olfato. Es inmediato, no está mediatizado por ningún pensamiento o reflexión... Y el me-agrada o me-desagrada es prácticamente idéntico al está-de-acuerdo o no-de-acuerdo conmigo... La clave de la cuestión es: Yo estoy afectado directamente. Por esta misma razón no puede haber aquí ninguna discusión sobre la verdad o falsedad... Ningún argumento me podrá persuadir para que me gusten las ostras si resulta que no me gustan. En otras palabras, el elemento perturbador en las cuestiones de gusto es que no son comunicables.

La solución de estas incógnitas puede apuntarse con los nombres de otras dos facultades —la imaginación y el sentido común. 1) La imaginación... transforma un objeto en algo con lo que no me he enfrentado directamente, pero que, de alguna forma, he interiorizado, de manera que ahora me puede afectar como si me hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo. KANT dice: «Es bello aquello que place por el mero acto de juzgarlo». Es decir: no importa si agrada o no en la percepción; lo que simplemente place en la percepción es gratificante, pero no bello. Agrada en la representación: la imagi-

nación lo ha preparado de forma que yo ahora puedo reflexionar sobre ello: la «operación de la reflexión». Sólo lo que conmueve o afecta en la representación, cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata —inimplicado como el espectador, igual que el espectador está inimplicado en los acontecimientos reales de la Revolución Francesa— puede ser juzgado luego como verdadero o falso, importante o irrelevante, bello o feo, o algo entre medias. Entonces se llama juicio y ya no gusto, porque aunque todavía afecta como una cuestión de gusto, se ha establecido ahora, mediante la representación, la distancia adecuada, el alejamiento e inimplicación o desinterés requerido para la aprobación o desaprobación, o para evaluar algo en su justo valor. Distanciado el objeto, se ha establecido la condición de la imparcialidad.

Y 2) el *sentido común:* KANT fue muy pronto consciente de que había algo no subjetivo en lo que parecía ser el sentido más privado y subjetivo; esta consciencia se expresa como sigue: estamos ante lo que importa para el gusto, «lo bello, interesa sólo en la *sociedad*... Por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta ni adornaría su cabaña ni su persona... (el hombre) no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en él mismo en comunidad con otros hombres», al igual que nos disculpamos a nosotros mismos cuando hacemos trampas en el juego, pero sólo nos avergonzamos cuando nos sorprenden haciéndolo. O: «en cuestiones de gusto debemos renunciar a nosotros mismos a favor de otros» o para complacer a los otros (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). Finalmente, y de la forma más extrema: «en el gusto se supera el egoísmo», somos «considerados» en el sentido original de la palabra. Debemos superar nuestros reparos subjetivos especiales en consideración a los demás. En otras palabras, el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad (para pensar se debe estar solo; se necesita compañía para disfrutar de una comida).

El juicio, y especialmente los juicios de gusto, siempre se proyectan sobre otros y... toman en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque somos humanos y no podemos vivir fuera de la compañía de los hombres... La referencia básica hacia los otros por parte del juicio y el gusto parece estar en la más total oposición posible a la misma naturaleza, la naturaleza absolutamente idiosincrásica del sentido mismo. Podemos estar tentados de concluir, así, que la

facultad del juicio se ha derivado erróneamente de este sentido. KANT, siendo consciente de todas las implicaciones de esta derivación, sigue convencido de que es una derivación correcta. Y el fenómeno que lo hace plausible es su observación, totalmente cierta, de que lo verdaderamente opuesto a lo Bello no es lo Feo, sino «aquello que incita a la *repulsión*». Y no olviden que KANT originalmente había planeado escribir una Crítica del Gusto Moral...

...La operación de la imaginación: se juzgan objetos que ya no están presentes... y no pueden seguir influenciando directamente. Con todo, mientras el objeto se retira de los sentidos externos, se convierte ahora en el objeto de los sentidos internos. Cuando a alguien se le representa algo que está ausente, cierra, por así decir, aquellos sentidos a través de los que se le presentan los objetos en su objetividad. El sentido del gusto es un sentido en el que parece que uno se siente a si mismo, como un sentido interno... Esta operación de la imaginación prepara el objeto para la «operación de la reflexión». Y esta última es la actividad real de juzgar algo.

...Con sólo cerrar los ojos uno se convierte ya en un espectador, imparcial, no afectado directamente, de las cosas visibles. El poeta ciego. También: al hacer de aquello percibido por los sentidos externos un objeto del sentido interno, se comprime y condensa la variedad de lo dado por los sentidos, se está en una posición de «ver» por los ojos del espíritu, esto es, de ver el todo que dota de sentido lo particular...

La cuestión que ahora se plantea es la siguiente: ¿A qué pautas se somete la operación de la reflexión?... (el sentido interno) se llama gusto, porque en cuanto que tal, *escoge*. Pero esta misma elección está, una vez más, sujeta a otra elección: se puede aprobar o desaprobar el mismo hecho del *goce*, está sujeto a «aprobación o desaprobación». KANT aporta algunos ejemplos: «la alegría de un hombre necesitado pero bien intencionado al ser el heredero de un padre afectuoso pero pobre»; o, a la inversa, el que «una profunda pena pueda satisfacer a la persona que la experimenta (el dolor de una viuda ante la muerte de su excelente esposo); o... una gratificación que puede complacer como añadidura de algo (como en las ciencias que ejercemos); o el que un pesar (vgr. odio, envidia, venganza) pueda además desagradar». Todas estas aprobaciones o desaprobaciones son pensamientos «a posteriori»; mientras se hace una investigación

científica se puede estar vagamente consciente de que se es feliz haciéndola, pero sólo al reflexionar después sobre ella... se estará en condiciones de sentir ese «goce» adicional —de aprobarlo. En este goce adicional no es ya el objeto lo que agrada, sino el que lo juzguemos placentero: si se relaciona esto con el resto de la naturaleza o el mundo, se puede decir: nos place que el mundo de la naturaleza nos agrade. Nos place el mismo acto de la aprobación, el mismo acto de la desaprobación nos disgusta. De ahí la cuestión: Cómo se elige entre aprobación y desaprobación. Uno de los criterios se puede adivinar fijándonos en los ejemplos: el criterio es la comunicabilidad o publicidad. No se está demasiado ansioso en anunciar la alegría ante la muerte del padre o los sentimientos de odio y envidia; de otro lado, no se tendrá ningún remordimiento por decir que se disfruta haciendo investigaciones científicas y no se ocultará la pena ante la muerte de un excelente marido.

El criterio es la comunicabilidad, y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común.

De la comunicabilidad de una sensación

Es cierto que la sensación de los sentidos «es generalmente comunicable, porque podemos suponer que todos tienen sentidos como los nuestros. Pero esto no se puede presuponer de cualquier sensación particular». Estas sensaciones son privadas, además no hay ningún juicio implicado: somos meramente pasivos; reaccionamos, no somos espontáneos como cuando libremente imaginamos algo o reflexionamos sobre ello.

En el polo opuesto nos encontramos con los juicios morales: éstos, a decir de KANT, son necesarios; están dictados por la razón práctica... incluso aunque no pudieran (ser comunicados) permanecerían siendo válidos.

Tenemos, en tercer lugar, juicios o placer en lo bello: «este placer acompaña la aprehensión (*Auffassung,* no percepción) común de un objeto mediante la imaginación... por medio de un proceder del juicio, que éste tiene que ejercer aún para la experiencia más común». Este tipo de juicio se da en cualquier experiencia que tenemos con el mundo. Se funda sobre «ese entendimiento común y sano (*gemeiner*

y *gesunder Verstand*) que se puede presuponer en cada hombre». ¿Cómo se distingue este sentido común de los otros sentidos que también tenemos en común y que, sin embargo, no garantizan una sensación común?

Del Gusto como una especie de Sensus Communis

El término se cambia. El primero, sentido común, significaba un sentido igual a nuestros otros sentidos —el mismo para cada cual en su correspondiente privacidad. Al utilizar la palabra latina KANT indica que se refiere a algo distinto: se refiere a un sentido adicional —como una capacidad espiritual adicional (el alemán Menschen*verstand*)— que nos integra en una comunidad. El «entendimiento común humano... se considera como lo menos que se puede esperar siempre del que aspire al nombre de persona»...

El *sensus communis* es el sentido específicamente humano, porque de él depende la comunicación, es decir, el lenguaje... «El único síntoma general de la locura es la pérdida del *sensus communis* y la lógica cabezonería en insistir en el propio (*sensus privatus*)...».

> «Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos,* es decir, de un juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atender su juicio, por decirlo así, a la razón total humana... Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio... Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común, pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más natural es en sí que hacer abstracción de encanto y emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal.»

Después siguen las máximas de este *sensus communis:* pensar por sí mismo (la máxima de la Ilustración); pensar en el lugar de cada

otro (la máxima de la mentalidad extensiva), y la máxima de la consecuencia (pensar siempre de acuerdo consigo mismo, *mit sich selbst einstimmig denken*).

Estas no son cuestiones del conocimiento; la verdad obliga, no se necesitan ningunas «máximas». Las máximas son pertinentes y necesarias sólo en cuestiones de opinión y de juicio. Y al igual que en las cuestiones morales la máxima de la conducta atestigua ante la calidad de la voluntad, las máximas del juicio atestiguan ante «el giro del pensamiento» (*Denkungsart*) en las cuestiones mundanas gobernadas por el sentido de la comunidad.

> «Por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre *amplio en el modo de pensar,* cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás).»

...El gusto es este «sentido comunitario» (*gemeinschaftlicher Sinn*), y «sentido» significa aquí «el efecto de una reflexión sobre el espíritu». Esta reflexión me afecta como si fuera una sensación... Podríase incluso definir el gusto como facultad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto».

> «Si se pudiese admitir que la mera comunicabilidad de nuestro sentimiento debe llevar consigo en si ya un interés para nosotros... podríase explicar entonces por qué el sentimiento en el juicio del gusto es exigido a cada cual, por decirlo así, como deber»... La validez de estos juicios nunca tiene la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente hablando. (Si se dice, el cielo es azul, o dos y dos son cuatro, no se «juzga»; se dice lo que es, impelido por la evidencia, ya sea la de nuestros sentidos o la de nuestro espíritu.) De esta forma no se puede obligar nunca a nadie a estar de acuerdo con nuestros juicios —esto es bello, esto es falso (KANT, sin embargo, no cree que los juicios morales sean el

> resultado de la reflexión y la imaginación, así pues, no son juicios en sentido estricto)—, sólo se puede «cortejar» el acuerdo de otro. Y en esta actividad persuasiva se está recurriendo realmente al «sentido comunitario»... Cuanto menos idiosincrásico sea el gusto, tanto mejor se podrá comunicar; una vez más la comunicabilidad es el punto de referencia. La imparcialidad en KANT recibe el nombre de «desinterés», el placer desinteresado en lo Bello...

Si, por lo tanto, en el párrafo 41 (de la *Crítica del Juicio*) se habla de un «interés en lo Bello», en realidad se refiere a tener un «interés» en lo desinteresado... Porque podemos llamar a algo bello, tenemos un «*placer en su existencia*»; y en esto es «en lo que consiste todo interés» (en una de las reflexiones de sus notas, KANT observa que lo Bello nos enseña a amar sin interés propio [*ohne Eigennutz*]). Y la peculiar característica de este interés radica en que «interesa sólo en la sociedad».

...KANT subraya que al menos una de nuestras facultades espirituales, la facultad del juicio, presupone la presencia de las otras. Y no sólo lo que terminológicamente llamamos juicio; unido a todo ello está... todo nuestro aparato anímico, por decirlo así... Al comunicar nuestros sentimientos, nuestros placeres y displaceres desinteresados, expresamos nuestras preferencias y elegimos nuestras compañías. «Preferiría estar equivocado con PLATÓN, que acertado con los pitagóricos» (CICERÓN).

Finalmente, cuanto mayor sea el abanico de hombres con los que se puede comunicar, tanto mayor será el valor del objeto:

> «Aunque el placer que cada uno tiene en semejante objeto es de poca importancia (es decir, mientras no lo pueda compartir), y por sí, sin interés notable, sin embargo, la idea de su comunicabilidad universal agranda casi infinitamente su valor.»

En este punto, la *Crítica del Juicio* se une sin mayor esfuerzo a la deliberación de KANT sobre una humanidad unida, viviendo en paz perpetua... Si

> «cada cual espera y exige a cualquier otro esta referencia a la comunicación general (del placer, del goce desinteresado, entonces habremos alcanzado un punto donde sería como si existiera) un pacto original dictado por la misma humanidad.»

...Es en virtud de esta idea de la humanidad, presente en todo ser humano, por lo que los hombres son humanos, y pueden considerarse civilizados o humanitarios hasta el punto de que esta idea se convierte en el principio de sus acciones así como en el de sus juicios. Es en este punto donde actor y espectador se llegan a unir; la máxima del actor y la máxima, la «pauta», a partir de la cual juzga el espectador el espectáculo del mundo se convierten en una. El, por decirlo así, imperativo categórico para la acción podría leerse así: Actúa siempre según la máxima a través de la cual este pacto originario puede ser actualizado en una ley general.

Como conclusión, voy a tratar de aclarar algunas de las dificultades: La mayor dificultad en el juicio radica en que es «la facultad de pensar lo particular»; pero *pensar* significa generalizar, por lo tanto, es la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general. Esto es relativamente fácil si lo general está dado —como una regla, un principio, una ley—, de forma que el juicio se limita a subsumir bajo él lo particular. La dificultad se hace mayor «si sólo aparece dado lo particular por lo que se habrá de encontrar lo general». Pues la pauta no se puede tomar prestada de la experiencia y no puede ser derivada desde fuera. No puedo enjuiciar un particular a través de otro particular; para poder determinar su valor es preciso un *tertium quid* o *tertium comparationis,* algo relacionado a los dos particulares y, a la vez, distinto de ellos. En KANT encontramos en realidad dos soluciones totalmente distintas de esta dificultad:

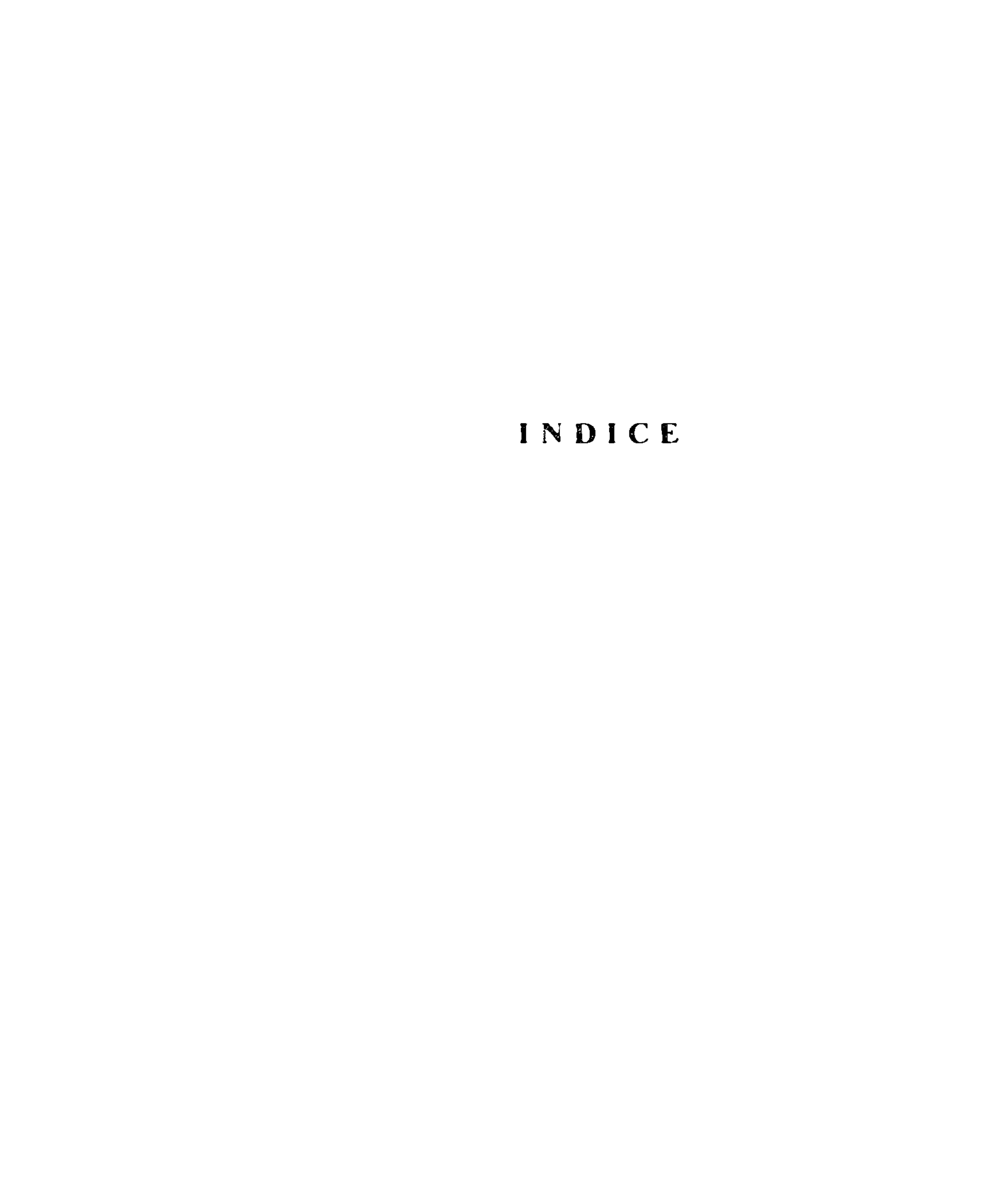
Como verdadero *tertium comparationis,* en KANT aparecen dos ideas sobre las que hay que reflexionar para poder llegar a los juicios: Estas son, *de un lado,* la contenida en los escritos políticos y ocasionalmente también en la *Crítica del Juicio,* de un pacto originario de la humanidad como un todo, y, derivada de esta idea, la noción de humanidad, de lo que realmente constituye lo humano de las personas que viven y mueren en este mundo, sobre esta tierra que es un

globo que habitan en común, comparten, en la sucesión de generaciones. En la *Crítica del Juicio* se encuentra también la idea de la intencionalidad: Todo objeto, dice KANT, como un particular, necesitando y conteniendo el fundamento de su realidad en sí mismo, posee una intención. Los únicos objetos que parecen desprovistos de intención, de un lado, son los objetos estéticos y, de otro, los hombres. No se puede preguntar *quem ad finem* —¿con qué intención?— pues no vale para nada. Pero... los objetos de arte sin intención así como la aparentemente inintencionada variedad de la naturaleza posee la «intención» de agradar a los hombres, de hacerles sentirse en casa en el mundo. Esto nunca se puede probar; pero la Intencionalidad es una idea para regular nuestras reflexiones en nuestros juicios reflexivos.

De otro lado, la segunda y yo creo que, con mucho, la más válida solución de KANT es la siguiente. Se trata de la *validez ejemplar* («los ejemplos son el vehículo —"go-cart"— de los juicios»). Veamos lo que es esto: todo objeto particular, una mesa por ejemplo, posee un objeto correspondiente a través del cual reconocemos una mesa como tal mesa. Esto se puede concebir como una «idea» platónica o un esquema kantiano, esto es, ante los ojos del espíritu se tiene un simple o esquemático *molde formal de mesa* al que, de alguna forma, debe acomodarse cualquier mesa. O bien: si se procede, a la inversa, desde las distintas mesas que se han visto a lo largo de una vida, se las desnuda de todas las cualidades particulares, y el resultado es una mesa en general que contiene un mínimo de propiedades de todas las mesas. *La mesa abstracta.* Todavía queda otra posibilidad, que entra ya en juicios que no son cogniciones: se puede encontrar o pensar en alguna mesa que se juzga como la mejor posible y tomar esta mesa como ejemplo de cómo deben ser realmente las mesas —*la mesa ejemplar.* (Ejemplo viene de *eximere,* elegir algo particular). Esto es y permanece siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que si no no podría ser definida. El valor es como AQUILES. Etc.

Estuvimos hablando aquí de la parcialidad del actor que, al estar implicado, nunca ve el significado del todo... Esto mismo no es verdadero para lo bello o para cualquier obra en sí misma. Lo bello es, en términos kantianos, un fin en sí mismo, porque su posible significado se contiene en sí mismo, sin referencia a otros, sin vínculos, por

decirlo así, con otras cosas bellas. En el mismo KANT hay esta contradicción: el Progreso Infinito es la ley de la especie humana; al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que sea visto, cada uno de ellos... en su particularidad, reflejándose como tal, pero sin ninguna comparación e independientemente del tiempo, la humanidad en general. En otras palabras, la misma idea del progreso —si es más que un mero cambio de circunstancias y es un mejoramiento del mundo— contradice la noción de KANT de la dignidad del hombre.



INDICE

SEGUNDA PARTE

LA VOLUNTAD